

اهداءات ٢٠٠٠

مكتبة

أ.د. محمد حسين ميكل

رئيس مجلس الشيوخ السابق



# النقد التحليلي

لكتاب

## «في الأدب الجاهلي»

بقلم

محمد احمد الفمراوى

خريج المعلمين العليا وخريج جامعة لندن

وله مقدمة بقلم العلامة الجليل .

الأمير شكيب أرسلان

القاهرة .

١٣٤٧ - ١٩٢٩

---

المطبعة التتائية - ومكتبتها  
مساهمة: جمعية القلب والكتاب

﴿ حقوق الطبع محفوظة ﴾

## اهداء الكتاب

الى الذين حببوا اليّ اللغة صغيراً في البيت وفي المدرسة

الى أخي ، والى أساتذتي

أهدي هذا الكتاب

محمد احمد النمر اوى

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## المقدمة

بقلم كاتب الشرق الأكبر الأمير شكيب أرسلان

### السمر الجاهلي، أمخول أم صبح النسب؟

﴿ توطئة ﴾

في أيام صباي قرأت قصيدة للشيخ يوسف النبهاني امتدح بها السيد أبا الهدى الصيادي في أيام السلطان عبد الحميد جاء فيها هذه الأبيات :

وَبِمَتْ دَارُ الْمَلِكِ أَحْسَبُ أَنَّهَا      إِلَى الْيَوْمِ لَمْ تَبْرَحْ إِلَى الْمَجْدِ سُلْمًا  
فَأَلْفَيْتَهَا قَدْ أَقْفَرَتْ مِنْ كَرَامِهَا      وَلَمْ يَبْقَ فِيهَا الْفَضْلُ إِلَّا تَوْهَمًا  
وَأَلْفَيْتُ مِثْلِي أُمَّةً عَرَبِيَّةً      يَرَى الْقَوْمُ مِنْهَا أُمَّةَ الزَّيْجِ أَكْرَمًا  
وَمَا تَقْمُوا مِنَّا بِنِي الْمَرْبِ خَلَّةً      سِوَى أَنْ خَيْرَ الْخَلْقِ لَمْ يَكْ أَعْجَبًا

فاستحسنْتُ هذه الأبيات ، وطلقت أناشدها في مجالس بيروت معزوة بالصراحة إلى فاضلها الشيخ يوسف النبهاني الذي هو من أشعر شعراء العصر وكانت القصيدة مطبوعة منشورة وكانت معلقة ضمن إطار في دار أبي الهدى بالاستانة

فاتفق بعد ذلك بقليل أن وقعت مناقشة تعرض فيها سليم سركريس لي وحمل عليّ وأخذ بالتشنيغ في حقّي ومن جملة ما لجأ إليه للاحاق الضرر بي أنه أخذ ينشر

هذه الأبيات في جريدة كان يصدرها بمصر ويضعها تحت اسم الجريدة ويضع تحتها « الأمير شكيب أرسلان » ليوم أنها من نظمي مع أنه كان يعرف جيداً أن هذه الأبيات ليست لي ولكنه كان يقصد إيقاعي في غضب الدولة

وبقي سليم سر كيس نحو سنة يصدر جريدته بهذه الأبيات مذيلة باسمي ولم يصبني بسببها أدنى ضرر ولا أصاب الناظم الحقيقي بل كان يشغل منصباً عالياً في العدلية في بيروت ولم تكن الدولة تلتفت إلى أمور كهنه . على أي إظهاراً للحقيقة كنت نشرت واقعة الحال وأوضحت أن هذه الأبيات هي للشيخ النبهاني من قصيدة مشهورة مطبوعة منشورة معلقة في منزل الممدوح السيد أبي الهدى في دار السعادة

ولكن تكرار نشر سر كيس لهذه الأبيات بامضائي وعدم اطلاع الكثيرين على ذلك البيان الذي نشرته خيلاً لم أن الأبيات هي فعلاً من نظمي ، وطالما صادفت أناساً كانوا يهنتوني عليها ويترغنون بها وكنت أقول لهم : وددت لو أنني أبوعذرتها ، ولكن الحق أحق بأن يقال وهو أن أباه هو الشيخ يوسف النبهاني . ثم اني كنت أنظر مرة في جريدة عربية صادرة في أمريكا الجنوبية فلذا بقصيدة حماسية تتعلق بحرب طرابلس الغرب منشورة في تلك الجريدة موضوع تحتها « شكيب أرسلان » والشطر الأول من هذه القصيدة فيما أنذكر :  
الله أكبر سيف الحق مسلول

فدهشت لرؤية امضائي تحتها لأنها قصيدة لم أكن أنا قائلها ، وعذراء لم أكن ناقلها . ونشرت في جريدة « البيان » بنيويورك تكذيباً لهذه النسبة ، لا حياة بنظمها ولا تبرؤاً من تبعها ، ولكن تقريراً للواقع . وكانت لي في حرب طرابلس قصائد أخرى لكن هذه القصيدة لم تكن لي . والذي يظهر لي هو أن أديباً نظم هذه القصيدة ولم يضع امضاء عليها فبقيت غفلاً

ولما كنت أنا قد شهدت جهاد طرابلس وقيت نحو ثمانية أشهر في الجبل الأخضر مجاهداً بالسيف والقلم مما كما كانت تقول بعض الجرائد الإيطالية ، و كنت نظمت و ثرت عن تلك الحرب و سارت . كما في عنها ظن بعض من اطلع على تلك القصيدة وهي غفل من الامضاء أنه لا بد أن يكون ناظمها « شكيب أرسلان » لأنه هو .

الذي ينظم وينثر في ذلك الميدان ، وبناء على هذا الظن وضع امضائي عليها ثم اني كنت مرة في جنيف ازور أحد الشرقيين غثافت مني التفاتة الى مجلد مخطوط على منضدته فتحتة فوجدت فيه أبياتاً شعرية منتخبة من جملتها بيتان قبلا في هجو أحد أمراء الشرق ممن ليس اليوم على عرشه ، وفي هذين البيتين بذاة زائدة وما راعني الا أن رأيت اسمي تحتها . فنضبت وقلت لصاحب المخطوط : من أشدك هذين البيتين الساقطين ومن قال لك انهما من نظمي ؟ قال لي : لا أتذكر من قال لي ذلك وانما هكذا سمعت . فقلت له : أنا في حياتي كلها ما هجوت مخلوقاً ولا هجواً بسيطاً فكيف أنزل الى قاذورات كهذه ؟ وفي الحال ضربت على اسمي الموضوع هناك افكاً وزوراً . والذي أظنه أن قائل هذين البيتين أراد أن يخفي اسمه حياءً بهما أو خشية من طائفتها قالصقهما بي وتناقل ذلك بعضهم حتى خيل أخيراً أنهما لي لأن اطلق جميعاً لا يعلمون مشرب الشاعر ويكني عندهم أن يقول الشعر حتى يصدقوا نسبة أي شعر اليه

ونظير ذلك قصيدة أخرى نظمها شاعر لبناني درج منذ بضع عشرة سنة وهي تنال من أحد كبراء لبنان ، ولما كان الناظم الحقيقي قد أخفى اسمه أخذ الناس يرجون في أمر قائلها ، فكانت أنا من جملة آبائها . والله يعلم وملائكته تشهد أنني بريء منها ، بل اني كنت ساخطاً على نظمها وعلى شيوعها لأنني أهد المهجاء من باب فضح الاناء بما فيه وتصوير الانسان لنفسه فالهاجي عندي هو المهجو بعينه ولو كان كلامه صحيحاً



ومن هذا القبيل أمثيل كثيرة صادفتني في حياتي : منها نظم ومنها نثر ، ومنها نكات ومنها وقائع وأفعال فضلاء عن أحاديث وأقوال ، ولم يكن شيء من هذه لي ولا مني وإنما كانت نسبتها إليّ إما خطأ في الروايات وعدم تثبيت في النقل أو عملاً بمجرد الظن والترجيح بدون عمد ، أو تدليلاً ونزويراً من بعض الأعداء والحساد عن قصد وعمد إذا كان ثمة ما يرجون منه ضرراً

ولا بد أن يكون ما حصل لي من هذا الباب حصل لكثيرين غيري ، وربما كانت قسمتهم فيه أوفر من قسمي

أفقول بهذه المقدمة : انه لما كن قد عزيت إليّ شعر لم أقله وذلك مرة أو مرتين أو ثلاثاً أو عشراً وكانت قد وردت هذه النسبة في جرائد سيارة أو صحف منشرة لزم من هذا أن يكون شعري الذي يبلغ مئات من القصائد ونثري الذي يملأ ألوفاً وألوفاً من الصفحات - لأنه محصول قلم يتحرك من ٤٥ سنة - هذا كله منحولاً لي ومصنوعاً عليّ واني أنا لست بصاحبه !

لا نظن في الدنيا منطقياً ولا عاقلاً يقبل هذا القول بل لا نفتقد أحداً ذا مسكة من عقل أو حصة من ذكاء الا راداً هذا القول بمجرد سماعه . فلحادثة والحادثان والحوادث النادرة لا يبنى عليها حكم عام أبداً

وإذا اتفق لعمر بن الخطاب أن قال مرة لحسان : أرغاه كرهاء البعير ؟ أيكون ذلك دليلاً على أن عمر منع الشعر وأن حسناً لم يكن ينشده ثم ينقض ذلك كل ما ورد من الروايات الأخرى البالغة حد التوازن من انشاد عمر للشعر واستنشاده إياه وكون الرسول ﷺ قال : ان من البيان لسحراً ومن الشعر لحكمة ، وانه ﷺ وصحابته كانوا يروون الشعر ويهتزون له ويرتاحون الى سماعه كسائر العرب أما طه حسين فبحسب قياسه الممهود ومنطقه الذي مشى عليه في كتابه عن الشعر الجاهلي "فجدير" بأن ينكر صحة نسب شعري إليّ بأجمه لعله أن سليم سركيس

هزى الي أربعة آيات هي من نظم النبهاني ، وأن جريدة عربية في أمريكا  
نشرت قصيدة عن حرب طرابلس نحتفي لإياها وليس لي بها علم ، وان مخطوطاً  
في جنيف تضمن يتيين وجد تحتها اسمي ولم يكونا لي وهم جرا  
عز الدين قيا ليس من طوبهم

وليس طه حسين في هذا الرأي الفائل والمنطق المقلوب الا مقلداً لمرغليوث  
أو لغيره من الاوربيين بسائق عقيدة سخيفة قاشية - ويا للأسف - في الشرق وهي  
أن الاوربي لا يخطيء أبداً ، وانه من حيث اخترع الاوربي سكة الحديد  
والقنطرة والطيارة والسيارة والتلغراف اللاسلكي وما أشبه ذلك فلا شك أنه  
صار يفهم جميعية الشياخ ولامية الشنفرى أحسن مما يفهمها سيويو واخليل بن احمد.  
وانه لما كان قوله هو الفصل في الكيمياء والطبيعات والطب والهندسة الخ لم يزم أن  
يكون قوله الفصل أيضاً في المفاضلة بين الفرزق وجريرو والأخطل ! وليس في الدنيا  
خطأ أعظم من هذا ولا طيش يفوت هذا الطيش ، فكل علم له أربابه الذين هم  
أدرى به . وإن راعي الضأن لا أدري من أرسطاطاليس في صناعته . ثم ان هذا  
الرأي يخالف على خط مستقيم مبدأ الاخضاء الذي يقول عليه الاوربيون والذي  
يمنع القوة في العلم

وبعد هذا قد أولع الأوربيون بمخالف ولوعهم بها لا ينبغي كونها خطأ لاسيما  
ان الغربي وإن بذل الشرف في العلوم المادية فلم يبدئه في العلوم الأدبية ولا العقلية  
وان المحققين من الغربيين معترفون بمزية الشرقيين في الفلسفة والمنطق ، مقررون  
بأن الشرق هو منشأ الحكمة ومهد المدنية . وعلى كل الأحوال لا يقدر أحد أن  
يقول ان الشرقيين ليسوا أدرى من الغربيين بأداب الشرقيين ولغات الشرقيين .  
ولا يقدر أحد أن يدعي أن مرغليوث وغيره من المستشرقين يستطيعون ان  
يفهموا الكلام العربي أكثر من علماء العرب أهل اللسان التي نشأوا فيه . وأن  
من أحق الحق أن يظن أن مرغليوث لكونه افرنجياً صار يميز الشعر المصنوع

على لسان الجاهلية من الشعر الجاهلي الأصلي ، وانه صار يظهر له فيها ما يخفى على مثل سيبويه والخليل والفرّاء والاختش والمبرد وابن دريد وأبي علي الفارسي وابن جني والزخشي وأقرانهم ممن لا يحصيهم عدد ولا يحويهم بلد ، ومجانبة العربية وصيارف اللغة الذين يعرفون في لحظة صحيحها من بهرجا وأصيلها من هجينها ، واذا تليت عليهم القصيدة عرفوا من نسجها من أول بيت فيها وذلك لشدة مراتهم هذا الأمر ولكونهم وقفوا أنفسهم على خدمة هذه اللغة وأنفقوا جواهر أرواحهم من المهود الى اليهود في تنقادها ، وانهم قوم عاشوا بها وماتوا عليها ونخلوها وعجنوها وطبخوها وجعلوها قوتهم الدائم فلم تزج بلحمهم ودمهم وتمثلت فيهم ، وكادت كل جارية من جوارحهم تنقل آثارها ، وكل شاعرة من شواعرهم تحمل شعارها ، فكيف يقدر مستشرق أوربي ، نسبته الى هؤلاء نسبة عربي تعلم الانكليزي الى شكسبير أن يدعي كونه فهم من لغة العرب مالم يفهموه ، وانقبه فيها الى ما غفلوا عنه ، وانه عرف الدخيل من الاصيل وحقق ان الاصيل من شعر الجاهلية نزر لا يكاد يذكر ، وان الشعر الذي يقال انه جاهلي والذي جمعه المفضل الضبي في مجموعه وأبو تمام في حماسه والمعلقات السبع التي حفظتها العرب من حاضر وباء وسار ذكرها في البلاد كل هذا مصنوع ملفق مرتب بعد الاسلام نطقه شعراء مولدون ونخلوه شعراء قالوا انهم وجدوا في الجاهلية ، والحال انه لم يتحقق وجودهم أو وجوبها ولم يقولوا هذا الشعر . نعم خفى هذا عن غول العربية المقربين وأنشدوا هذا الشعر على انه لعلقة الفحل والامرى القيس وللأعشى والناطقة وعروة بن الورد وهلم جراً وبنوا عليه النحو الذي وضعوه والصرف الذي ابتدعوه والاشتقاق الذي لحظوه والمفردات التي جمعوها ، لا بل بنوا عليه ذلك العروض وتلك الأوزان والارجاز والحداء والقناء وكل شيء انفق به فم عربي ، وكانوا في هذا كمن بنى على أصل قلند أو وقف على جرف هار وهو لا يعلم ما تحته !

كلّا لعربي ان أئمة العربية الذين لم يذكر التاريخ أن أمة خدمت لغتها ونصحت لسانها وحررت صرفها ونحوها بتقدير ما حرروا هم لغتهم وضبطوها ووبوها وتجهوها وهذبوها وعرفوا منها الصحيح من العليل والأصيل من الدخيل والمطبوع من المصنوع وأشاروا الى ما ثبت أو ترجح أنه وضع بعد الجاهلية وأنه نحل غير قائله ، وهو بالقياس الى الشعر النابت لأهله أشبه بالتمد بالقياس الى الفمر، فلم يدعوا رحيم الله قيداً قائلاً ولا رعباً مهلاً ولا سقياً مبهرجاً ، وعلى فرض انه غابت عنهم أشياء لأن كمال العلم ليس من صفات البشر فليس مرغوباً ولا مستشقة الا فرنج هم الذين يقدرون أن يعقبوا على أئمة اللسان العربي وأن يصلحوا خطاهم لاسيما في المسائل القوية البحتة ، وليس لظالم ان يفوت شأوا الضليع ، وليست صفة كون هؤلاء المستشرقين افرنجاً بالقي تضمن لهم العصمة عن الخطل والزينة لدى المطل . اننا عرفنا كثيراً من هؤلاء المستشرقين بالذات وحادثناهم ونفضنا ما عندهم ومنهم من يعد في الطبقة الأولى من هذا الجنس ، ولا ننكر ما عندهم من علوم واسعة وآراء صائبة ونظرات دقيقة ولحات عامة وطرق في البحث جلية ، وأن منهم مؤلفين عظاماً ومنقبين دهاة ، ولكننا لا نتردد في القول اتبنا لم نجد منهم واحداً - اذا رجعت المسئلة الى العربية - قد مر ان نعدّه عالماً وان نقرنه الى علماء هذه الأئمة الحاضرين فضلاً عن الغابرين . وأتذكر اني لقيت أشهرهم وسمعت منهم الخطأ في العربي ولكننا نظراً لكونهم أجنب من اللسان نرى قليلهم كثيراً ونفضي على ضعفهم بما يحبينا من عنايتهم بلساننا وآدابنا ، وهم بعد هذا لم طرق أخصر في الوصول وأساليب أقرب الى النظام وملاحظات يساعدهم عليها قعقهم في العلوم الأخرى كما ان معارفهم التاريخية على وجه الاجمال أوسع من معارف الشرقيين .

﴿ غرائب حتى الاوربيين ﴾

ونعود الى الاتصال التي أولع بها الاوربيون وليسا فيها على حق بل أصبحت عندهم أشبه بمرض أو هوس منها بعلة أو خصلة : وذلك أنهم يبالغون في القليل

ويريدون ان يجهدوا لكل حادثة أسباباً غريبة وعلا لا تخضر على البال ، فيأتون من هذا النوع بالفت الذي يكاد يقي له القارئ العليم من شدة نبوءه وغرابته . ولا يزالون يُفرون في ايراد الاسباب ويتنوعون في التخرصات والتكهنات ماشاءت خيالهم وما طالت تصوراتهم حتى يظن الانسان أحياناً أنه يقرأ أضغاث أحلام ، وحتى تبقى الألفاظ بدون معاني ، وكثيراً ما يري القارئ بالكتاب جانباً ويرهد في القراءة ويمدل عن النظر في ذلك الكتاب الذي قد توجد فيه فوائد في جانب هاتيك السخافات

ويجوز أن يعلل فيلسوف مثل ثان Taine على الخط الخطيوني - لكن مع زيادة في الاغراب - الحوادث التاريخية التي وقعت في فرنسا ويبحث عن أصول فرنسا الحاضرة ويكون قد أصاب الغرض في كثير من أحكامه ان لم يكن في جميعها وذلك لتبحره في تاريخ بلاده وإحاطته بأخبار قومه واكناهه أسراراً اجتماعية قلما عرفها غيره . ويجوز ان جهلنا آخر مثل سنت بوف Sainte-Beuve قد أوتي موهبة خاصة في قد الرجال . وترجم عدداً كبيراً من رجال أمته فزق في هذا الموضوع حظاً أيده فيه من شدة التنقيب والاستقراء ما انضم الى ما عنده من شغوف بصيرة وسداد حجة . ويليق أن كل من أقن علماً أيّاً كان ذلك العلم أو أحاط بواقعة أية كانت أو قتل احدى المسائل خُبراً أن يعلل ماشاء عن مقدمات ذلك العلم أو ان يدعي ماشاء من معرفة أسباب تلك الواقعة أو ان يخوض في ملاحظات اجتماعية وروحية وسياسية واقتصادية كانت هي الأصل في ذلك الحادث ، ويجدر به أن يصيب المحرّ ويطبق الفصل في أكثر الأحيان ان لم يكن مطلقاً ، إلا أنه لا يجوز أن يوصف بالاصابة ، بل لا يجوز أن يؤخذ بالاعتبار من خلا ذهنه من مقدمات الموضوع الذي يريد أن يقتنعه معركته أو كانت فيه أدواته ناقصة لا يصح في العقل ان تبلغ به طائلاً . وان المعلومات الناقصة لأشدّ تضليلاً وأسوأ عاقبة على المجتمع

من الجهل المطبق  
والحال ان الافرنجي - ونرجو أن لا يطالبنا القارىء بالامثال قاتها مما لا تسمعه  
المجتهات، بل كل كتاب كتبه الافرنج عن الشرق يصح أن يكون مثالا بدون استثناء -  
لا يكاد يصل علمه بمحادثة أو حادثتين أو ثلاث حتى يجعل منها قاعدة ويبني على ذلك  
حكما ويسجله إسجالا ويرى بعد ذلك عنان تصوراته حتى لا تعرف نفسك أي منام  
أنت أم في يقظة . انظر الى تأليفهم عن الشرق والشرقيين سواء في السياحة أو في  
التاريخ أو في الجغرافية أو غير ذلك وتأمل ما فيها ، وقرن بينه وبين الواقع الذي تعلمه  
أنت علم اليقين وتلمسه كل يوم بيدك وتنظره بعينك وتسمعه بأذنيك ولا تقدر أن  
تكابر فيه إلا اذا كنت ممن يكابر في المحسوس وانظر البون الشاسع بين ما تقرأه  
من كلامهم وما هو بين يديك لتقضى العجب العجيب

ليس فيمن يعرف لغة أوربية من الشرقيين إلا من قرأ كتبها الافرنج من  
سورية وعن مصر وعن بلاد العرب أو عن أمور متعلقة بالعرب وان تأليفهم في  
هذه تعدد بالمشات، ونحن نكتفى بالتمثيل بها لأنها أقرب اليك وأجدر بأن تتمثل منها  
الحقيقة ، فيقدر ان يقسم الانسان غير حائف انه لا يكاد يوجد منها كتاب إلا وهو  
مشحون خلطا وخطا ، مما يكن من رفعة قدر مؤلفه ومن شهرته في العلم . وان  
الصحيح النادر منها هو الذي خلطه قليل بالقياس الى غيره

حتى ان رنان نفسه وهو من أكبر فلاسفتهم ومن أهلهم بعلوم الشرق وبلغات  
الشرق وبلسغة الشرق وقد زار بنفسه الشرق وأقام بسورية مدة من الزمن نجد له  
خلطاً عجيباً عن الشرق وأحكاماً خيالية ، وقد وجد من رد عليه وأثبت خلطه  
ونشر رده باللغة الافرنسية ، ولكن شهرة رنان العظيمة غطت على تلك الفضائح .  
وان من غريب التصادف أني بينما أنا احرق هذه الاسطر اطلمت لرنان على جملة  
واردة في كتابه « الاناجيل » يقول فيها ما يأتي أقله بنصه :



“Ali, chez les Schiïtes, est devenu un personnage totalement mytologique. ses fils Hassan et Hossein sont des personnages reels. le mythe se greffe frequemment sur une biographie historique „

وترجمة ذلك :

ان علياً أصبح عند الشيعة شخصاً اسطورياً تماماً، أما ولداه الحسن والحسين فإنهما شخصان حقيقيان . فالاسطورة تلتصق في الغالب على ترجمة حياة تاريخية . لم نفهم ماذا يريد بقوله ان علياً صار شخصاً اسطورياً . فان كان مراده بذلك أن الشيعة عظموه وبجأوه وقدسوه حتى أخرجوه عن دائرة البشر فلجواب أن تعظيم الشيعة الامامية لسلي لم يبلغ الدرجة التي وصفها رنان بل هو عندهم أفضل الصحابة وأشرف انسان بعد الرسول ﷺ . وهذا غير ما يقول رنان . ثم لنفرض جدلاً أن علياً أصبح عند الشيعة شخصاً خرافياً فما الفرق في ذلك بينه وبين الحسن والحسين ؟ لأنه ان كان الغلو في شخص يجعله خرافياً فقد غلا الشيعة في أولاد علي كما غلوا في علي نفسه . والحال ان رنان يحصل بينهما فرقاً فيقول ان الأب صار خرافة وان الاولاد أشخاص حقيقيون . وهذا هو الخلط بعينه . وليس في الجملة شيء صحيح الا قوله : ان الاسطورة تبنى على أساس ترجمة حياة تاريخية

أفمن حيث قل رنان أن علياً صار عند الشيعة شخصاً اسطورياً ، وان ابنه الحسن والحسين شخصان حقيقيان وجب علينا أن نقبل هذا القول لأنه قاله رنان ؟ فإذا كان رنان وهو من العبقرية الافذاذ الذين لم تنجب مثلهم أوربة الا في الاعصر والقرون ومن درسوا علوم الشرق اكثر من كل أوربي آخر يخلط هذا الخلط ويختص هذا الخبص فما ظنك بمن ليس بمبصري وليس بفيلسوف، ومن ليس نسيج وحده في قومه ، ومن ليس برافق حق الوقوف على علوم الشرقيين ؟ ومن غريب التصادف أيضاً أنني بينا أحرر هذه السطور تناولت عدد أمس

(٩ نوفمبر ١٩٧٨) من جريدة الطان وهي كبرى جرائد فرنسا كما لا يخفى فوجدتها تقول في فصل عن الحرب الاديكالي :

Le groupe se tient , tire entré deux forces contraires , comme le tombeau de Mahomet dans l'espace , immobile

ومعناه :

« يبقى الحزب تحت تجاذب قوتين متضادتين أشبه بقبر محمد ساكن في الفضاء »  
فمن قال ان قبر محمد عليه السلام « ساكن في الفضاء » ! ومن ادعى ذلك من المسلمين ؟  
ومرة قرأت في هذه الجريدة خبراً عن الحجاج يقول فيه : « الذين يذهبون الى مكة لزيارة قبر محمد » !

ولا عجب في ذلك فجميعهم لا يفرقون بين مكة والمدينة : واذا أردنا أن نحصى في أوربة الذين يعرفون أن قبر محمد عليه السلام هو في المدينة لا في مكة فربما من الستمائة مليون نسمة الذين تأهل بهم أوربة يوجد الف شخص  
وعندهم مثل سائر في معنى :

إذا لم نستطع شيئاً فدعه وجاوزه الى ما نستطيع

وهو : « قال محمد لعجل تقدم فلما لم يتقدم تقدم اليه محمد » أنا أقرأ هذا المثل كل يوم تقريباً في كتاباتهم . ففي جري هذا وفي أى كتاب ورد من كتب المسلمين ؟

نعيد ما قسمناه أننا لا نطمح في ايراد أمثال على هذه القضية قضية جهل الاوربيين بلعور الشرقيين لأن الانسان لا يطمح أن يمدد ومال الدهناء ولا حصى البطحاء ولا نجوم السماء

وليس من العجيب أن يقع المؤرخ الافرنجي أو الكاتب السياسي أو السائح منهم في انطاعاً عند ما يتكلم على بلاد مر بها عابر سبيل أو أقام بها مدة من الزمن

لم يتمكن فيها من كشف دخالها أو قرأ عنها كتباً قصيرة ، وربما كان مؤلفوها من  
نحلة . ولكن العجيب الغريب هو زعم الكاتب الافرنجي اعطاهنا صورة تامة  
عن البلاد التي مر بها وهو لا يعلم عنها الا ما سمعه من دليل الفندق أو سائق العربية  
أو آخرين جمعتهم معهم التقادير من ليسوا في العير ولا في النفير . وترى الافرنجي  
مع ذلك لا ينظر الى نزورة معلوماته في الموضوع الذي يطعم أن يحرره ولا الى  
قلة بضاعته منه بل يهجم عليه بهجوم من قتله علماً وبقرة اطلاقاً، وتراه لا يروي  
خبراً الا جعل له توجيهاً زعم انه الواقع مثل ان كاتباً شهيراً منهم جاء الى طرابلس  
الغرب أيام الجهاد وكنت هناك فذكر طبرق في رسالة أرسل بها الى مجلة  
« الايلوستراسيون » وقال ان بها قبيلة اسمها عائلة مريم — وهي من فروع قبيلة  
المبيدات — وان هذا الاسم باق عليها من أيام ما قبل الفتح الاسلامي أيام كان  
هؤلاء الاهالي هناك نصارى ولم يعلم أن هذه القبيلة عربية صرفة وان تاريخ  
هجرة قبائل الجبل الاخضر من جزيرة العرب الى مصر ثم الى برقة معروف ولم  
يعلم أن المسلمين يسمون مريم . وهكذا أكثرهم عند ما يكتبون عن لشرقين  
يسرسلون الى خيالاتهم ويخترعون بمقدماتهم الضليلة ويتسوقون من ذلك المتاع  
الساقط ويقدمونه لقراءتهم على أنه محكم النسيج جدير بالاعتناء . وكثيراً ما يطلقون  
على هذه الخزعبلات اسم « حقائق » فيسمي الواحد منهم كتابه مثلاً « الحقيقة  
عن سورية » أو « الحقيقة عن مصر » أو « الحقيقة عن مسألة كذا » ومن شاء  
فليقرأ جرائمهم ومجالاتهم وليقرأ مثلاً : « ان مصطفي كمال منع لبس الطربوش  
خلاقاً للأوامر القرآنية » وما لنا وللشواهد وفي كل معلم يريد بدرد على الشرقيين رزم  
تنوء بها الجمال من جرائم اوربة ومجالاتها وفي كل منها من الاحاديث الغريبة عن  
الشرق والاحكام غير المعقولة على أحواله ما يكفي أن يأخذ منه الشرقيون أمثلة  
كافية مقنعة وحججاً راوية مشبعة بحيث يتهون عن هذا المرض مرض تلقى أقوال

الاوربيين قضايا مسلّمة حتى فبا يهرفون فيه بدون معرفة ، ولقد عهدت 'كثيراً من الشرقيين الذين يحاكمون ويقارنون ويرون مافي روايت الافرنج عنا من مخالفة الحقائق وأحياناً من مكابرة المحسوسات من لا يملكون أنفسهم تارة من الضحك وطوراً من البكاء لضياح الحقائق الى هذا الحد...

وقد يجاوب المكابرون : لُف هذا اختلط خاص بالفربيين ، أفلم يكن الشرقيون ليخلطوا عند الكلام على الفربيين ؟ أفلم يهد أن الشرقيين تسرّحوا وتهوروا كما تهور بعض الافرنج ؟

والجواب أننا لاندمي كون الشرقيين أعلم من الفربيين وحاشا أن نقول هذا بل اولئك اليوم على وجه الاجمال أعلم منا بلا جدال ، ولكن المصيبة القاتلة هي أن الشرقي يتهم أخاه الشرقي في ققله ويسقّه في عقله ويحتقر رأيه ولا يقبل له قولاً لجود انه شرقي ولا يضيع الوقت بزعمه في قراءة كتبه ، حتى اذا اطلم على تأليف اوروبي ولو محشواً بالهذين تلقى مافيه نازلاً من السماء وبعض عليه بالنواجذ وأبى أن يرتاب فيه أو يحاكمه واذا وجد ثمة أشياء تخالف المحسوس ابتنى وجوه التأويل كما يفعل العلماء بالكتب المقدسة ، كما يقول الامام الغزالي فيما اذا تعارض العقل والنقل . ولكن علماء الدين قد يتسامحون في التأويل ويصطلحون الحكم النهائي للعقل ويطبقون الوحي عليه . وهذه الفتنه الضالة من الشرقيين تأبى أن تناقش الفربي الحساب على شيء ، بل تقبل كل مايقوله صبرة بلا كيل ولا وزن . ومن هنا نشأ مانحن فيه من الازمة الادبية والاجتماعية والفوقية والتخبط الذي تراءنا ننخبطه لأن حقائقنا اقلبت ضلالات بلا سؤال ، وضلالات الافرنج تُلقيت حقائق بلا جدال . ويكفي القائل أن يكون مسيو أو مستراً أو هراً أو سنيوراً حتى يكون قوله في كل مقام فصلاً . وهذا هو البلاء الاعظم ، لأن الافرنجي يخبط في الامور

الشرقية خبط عشواء والشرقي يرى بينه الحق ويغالط نفسه . بل انطلب أعظم من هذا وهو أن بعض الغربيين المنصفين المدققين اذا كتبوا عن الشرق اعترفوا بصعوبة مركبهم وحذروا القارىء من قبول كلامهم على علته ، ولكن القارىء الشرقي — الا من رحم ربك — لا يطيعهم في رد شئ مما قالوه وكأنه يقول لهم : ان تحذركم هذا ان هو الا تواضع منكم وأما نحن فنحن نحن حتى نبرؤ على تمحيص كلامكم . كان عندنا في جبل لبنان متصرف عاقل يقول لحاشيته : أنا لا اشاوركم حتى تقولوا لي : نعم ، نعم . وإنما استشيركم حتى اذا غلطت تنبهوني الى غلطي . وكان عنده مستشار مداهن موالس فقال له : ماذا نصنع اذا كنت لا تغلط ؟ أقول لك غلطت لاجل خاطرك ؟ لا تبلم بنا الطاعة الى هذا الحد . وهكذا نحن لانريد أن نقول للاوربيين : انكم غلطم ، ولو حذرونا من تلقي جميع أقوالهم قضايأ مسلمة . فالأوربي عندنا فوق الغلط . واذا غلط لزم التساؤل . وكا أننا أخذنا عنهم الكيمياء والطبيبات والهندسة والطب والاقتصاد والعلوم الاجتماعية فيجب أن نأخذ عنهم علم العربية ، وأن نقبل أحكامهم مسمطة على لغتنا وأدبنا وشعرنا وعلى تاريخ جاهلينا واسلامنا وان نذعن لما يقوله بعض المستشرقين المنتظمين الذين يحملون الحادثة والحادثتين قاعدة وينسون ان القاعدة إنما هي مجموع الحوادث وان في الفقه القديم يبقى على قدمه ، ثم ان فيه الضرر يزال ولو كان قديما ، وان هذا لا يعد تناقضا لأن كل مقال منهما له مقام وأسباب خاصة به ولا يمنع ذلك من وجود القواعد الكلية . وأما هؤلاء المستشرقون المنتظمون — ولا يطلق هذا إلا على نزر منهم — فلذا عثروا على حكاية شاردة أو نكتة قلوة في زاوية كتاب قد يكون محررا سقطوا عليها تهافت الذباب على الخلاء وجعلوها معياراً ومقياساً ، بل صيروها محكاً يرضون عليها سائر الحوادث ويفعلون أو يتفعلون عن الأحوال الخاصة والاسباب

## المستثناء واقتضاء الزمان والمكان

ويرجع كل هذا التهور الى قلة الاطلاع من الاصل، هذا اذا لم يشب ذلك سوء قصد لان الغربي لم يبرح عدواً للشرقي ورقيباً له - والتادراً لا يستد به - ومن الغربيين من لم يتعلم العربية إلا على أمل أن يتتبع المورث ويحفظ المثالب ويتخذ من أعمالنا حجة علينا مثل الآب لامنس اليسوعي . ومثله الدكتور هارتمان الالماني وكلا منهما قد عرفت . وكان هارتمان من أشهر المستشرقين ومع هذا قرأت له مرة فصلاً ينفي فيه بعض الاحاديث النبوية في حق الترك ولم يكن فيه ذلك الحديث لتزوجه عن العقل أو لمعارضته لاحاديث أخرى أو لضعف في أسانيده ، بل زعم ان الحديث موضوع لاجل تكبير مقام النبي ﷺ وإلّا فالتنبي قد يكون لم يسمع بذكر الترك ! فالمستشرق الشهير الذي يظن أن النبي ﷺ لم يسمع بذكر الترك ولقد كان أقل بدوي جاهلي يسمع بهم لا يكون بدون شك إلا جاهلاً أو متحاملًا . ومثل هؤلاء لا ينبغي ان يسمع كلامهم في تاريخ العرب والعربية فضلاً عن أن يؤخذ به حجة

## حجج العمر للجاهل والاسلام

ولينظر القاري في الأسباب التي زعمها بعضهم لتزوير شعر على لسان شعراء الجاهلية لم تقله شعراء الجاهلية . فقد قالوا : ان الاسلام أراد أن يطمس كل ما تقدمه وأن يحو كل أثر للأديان السابقة كالوثنية واليهودية والنصرانية والصابئة ، فرفع من بين العرب بعد الاسلام الشعر الجاهلي الحقيقي وتبدل به شعراً مصنوعاً مقلداً به نسق الجاهلية كما يزور بعض الناس قطع العاديات ويبيعونها على أنها وجدت في أثناء الحفر تحت الأرض وهي في الحقيقة جديد في هيئة قديم . انه لم يقل هذا القول كثير من الاوربيين ، بل الجمهور من مؤرخيهم على أن شعر الجاهلية هو شعر الجاهلية ، ولكن قاله بعضهم وتابهم على ذلك نذر منا حباً بالشهرة وغراماً



بالخالفه . وقد يكون هناك غرض أو مرض لأنه مما لامشاحة فيه أن العالم الاسلامي يجتاز أزمة اجتماعية شديدة تتجلى أعراضها تارة في الدين ، وتارة في اللغة ، وتارة في الزي ، وتارة في السياسة ، وهم جرا .  
والصلحة للإسلام في تفتية آثار ملسته .

والجواب على هذا الزعم يطول جداً إلا أنه يتلخص في الامور الآتية :  
الأول : ليس بضروري لإعلاء كلمة الاسلام أن يلتزم المسلمون نغية كل أثر من آثار الديانات التي سبقتهم وأن لا يبقى لها ذكر أو لا عنها خبراً بل مما يزيد في بيان فضل الاسلام واظهار طوله وقوته أن يعلم الناس أن قد سبقتهم أديان هرقة وممل طويلة هريرة عميقة وأنه جاء هو ضيقاً فزال يقوى ويتمكن بحول الله حتى اقتلعت تلك الأديان من جذورها ولم يبق لها أثر في جزيرة العرب . ولعمري أن حفظ ذكرى هاتيك الأديان كان ضرورياً لتبيين الفرق بين الحالة السابقة والحالة اللاحقة وليلم الناظر المتأمل كيف قتل الاسلام العرب من عبادة الشجر والحجر وأصنام المعجن الى عبادة الاله الواحد الذي لا اله الا هو ، ومن وأد البنات الى الرحمة ومن البغاء الى العفة الى غير ذلك مما كانوا فيه وصاروا الى عكسه . وحسبك أنهم كانوا منحصرين في فيافي الجزيرة وانهم لم يكن لهم ملك ولا سلطان وكانت تغزوم الاعاجم في عقر دارهم وكانت الاحايش تقتل رجالهم وتستبيح نساءهم في وسط بلادهم فجاء الاسلام وملكهم أعظم أقطار العالم ومكنهم من نواصي الامم ، فن الضروري للبرهان على عظمتهم ما صنع الاسلام من خير فحرب تدكبرهم بالينة السابقة القليلة ، كما أن تراجم الفاتحين الكبار كقيصر والاسكندر ومحمد الفاتح وصلاح الدين ونابليون وكل الغزاة المشهورين لا تتم ولا يظهر مآزها ولا يعرف فضل الذين تحدث عنهم الابد كالمملوك والامم التي قهرها أولئك الفاتحون وبضدها تبيين الاشياء . وباليتم شعري هل ينحصر الاسلام أم يكسب اذا قيل إن العرب في الجاهلية كان منهم قبيلة تعبد صنماً من عجيين فلما أصابها مجاعة اكلته وقال الشاعر

في ذلك شعراً، أي طمس الاسلام شعراً يستدل به على مقدار فضله؟ ان ذلك لغير معقول.  
والقرآن ملآن بذكر الديانات السابقة وانخبارها.

الثاني كيف يكون الاسلام قنم طمس ذكر الاديان السابقة على حين ان

القرآن المجيد الذي هو مشرق الاسلام وينبوع الايمان ملآن بذكر هذه الاديان السابقة وانخبارها وسيرها ريان بتمظيم أنبيائها وتكفير من خالفهم، وهو لا يفنأ بمخاطب بني اسرائيل ويذكر نوحاً و ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب ويوسف وموسى وهارون ودادود وسليمان وزكريا ويحيى الى عيسى بن مريم، وهنالك التعظيم الاعظم، وهنالك كلمة الله القاها الى مريم، وهنالك ذكر الحوارين، وهنالك ذكر الرهبان والقسيسين. وماذا يريد الانسان من احياء ذكرى هؤلاء الانبياء أكثر مما ورد في القرآن الكريم بل القرآن لا يجعل الاسلام ديناً جديداً ولا ملة مستأفة بل يجعله ملة ابراهيم حنيفاً انحرف الناس الى قراها ضلال فجاء يردم منها الى المحجة وطال الامد عليهم فقتت قلوبهم فجاء يمجده فيهم بشاشة الايمان ويرفرق ماء الحياء. وكما يؤيد القرآن التوراة يؤيد الانجيل ويقول انه لم ينزل على قلب محمد ﷺ الا تصديقاً لما بين يديه من التوراة والانجيل. والحاصل لا يكاد الانسان يمجده في العربي على سعة بحره كلاماً يكيل به مقدار حاقة أولئك القائلين ان الاسلام زور على شعراء الجاهلية شعراً لم يقولوه ورفض من بين أيدي الناس الشعر الذي قالوه وذلك ليمحو ذكر كل ملة جاءت قبله وأثر كل عقيدة سبقته! عند ما يكون القرآن شمس الاسلام من أوله الى آخره لا تكاد تخلو منه صفحة من اذكار هاتيك الملل والنحل لاهل من أخبار الوثنية نفسها التي ذكر القرآن أصنامها كاللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى وغيرها من الاصنام

« ما بلدينا من العصر المجلل خلق بصره »

الثالث يقول هؤلاء السخفاء ان أولياء أمر الاسلام انما أرادوا ليطمسوا شعر الجاهلية الاصلي فأبيدوا للاسلام وإخناه على كل شئ. خالفه وأنهم صنعوا على ألسن شعراء الجاهلية شعراً لم يقولوه وذلك بمدة البعثة بقرون! والحال أنا لا نرى

هذا الشعر المصنوع الذي يقولون عنه مؤيداً للإسلام في شيء، اقترام محراً شيئاً ثم علوا عنه نسخة أخرى طبق الاصل ؟ فاقالة هذا العمل اذاً وهو العمل الذي ارتكب له التزوير الذي لا يعدل عنه شيء . اننا نرى الشعر المنسوب الى الجاهلية الذي بين أيدينا تدارسه شعراً خليقاً لجاهلية تؤخذ منه جميع أوضاع الجاهلية ، ونرى أولئك الشعراء مشركين ويهوداً ونصارى وكل فئة شعراً تشتم منه رائحة دينها . وقد قتل المسلمون أشعارهم كما هي بمخذا فيهم لم يسقطوا منها شيئاً ولم يخرموا حرفاً وأقرأوا ذلك في مساجدهم ورووا أشعار اليهود وقالوا انهم يهود ، لا بل لم يبلغ شعر من الشهرة ما بلغته قصيدة السموال اليهودي، ورووا شعر امية بن أبي الصلت والاخلط والبدادى والقطامي وغيرهم من شعراء النصارى وقالوا انهم نصارى . وروى النبي ﷺ كلام قس بن ساعدة اسقف نجران ، وقل علماء الاسلام خبر وفد نجران على الرسول وعلى رأسهم أسقفهم أبو الحارث بن علقمة ابن ربيعة . ورووا افتخار الاخلط بنصر ائنته وإمتناعه عن الاسلام عند ما قل :

ولستُ بصائم رمضان عمري      ولستُ بآكل لحم الاضاحي

ولستُ بقاتل ماعشتُ يوماً      قبيل الصبح حي على الفلاح

ورروا كيف قتل النعمان بن المنذر في قصة ما لها ان النعمان أراد قتل حنظلة الطائي فلستأذنه حنظلة أن يذهب ويودع أهله فأذن له النعمان على شرط أن يقدم كفيلاً وانه ان لم يرجع قتل النعمان الكفيل، فلما كاد ينقض الميعاد ثم النعمان بقتل الكفيل وبينما هو يريد أن يفعل اذ رأى غباراً من بعيد فانتظر فلذا حنظلة مقبل يشتد في السير حتى يصل ضمن المياد ولا يقتل كفيله ، فلما وصل قل له النعمان : ما حالك على هذا الاهتمام في الوصول قبل انقضاء الموعد وأنت تعلم أنك آتٍ الى القتل ؟ قال له الرجل : حلتي على ذلك الوفاء . فقال النعمان : وما السبب في شدة وفائك هذا ؟ قال له : ديني . فقال له النعمان : وما دينك ؟ قال الرجل :

النصرانية . فننصر النعان . هذه الرواية وغيرها من مفاخر النصرانية رواها المسلمون قبل النصارى ولم تتخرج صدورهم بها لأنهم كانوا ينصحون في الرواية ويتحرون في النقل الى الدرجة القصوى حتى اتهم قتلوا كل ما قيل من شتم الرسول ﷺ كما قتل الخواريون كل ما قيل من شتم عيسى ﷺ . وروى رواية الاسلام كيف كان كعب بن الاشرف اليهودي يهجو النبي ويؤذيه ، ورووا جميع أخبار يهود قريظة والنضير وفدك وخيبر وأنشدوا الاهاجي التي قيلت في رسول الله وأصحابه ومنها :

لبت هاشم بالدين وما نبأ جاء ولا وحي نزّل

ليت أصحابي بيدٍ علوا جزع الخروج من وقع الأسل

وأوردوا الشبهات التي كان أعداء الاسلام يوردونها على الاسلام ، فتجد كتب السير مشحونة بتلك الاقوال التي يدل استقصاء المسلمين شواردها على أن قضية الخلف والتمس التي يتشقق بها بعض المستشرقين ومن تابعهم من مرضى القلوب من الشرقيين لم يكن المسلمون منها في ورد ولا صدر . وقد روى المسلمون شعر عدي بن زيد الذي كان نصرانياً وقال عنه أبو عبيدة : هو في الشعراء كسبيل في النجوم يمارضها ولا يجري مجراها . ورووا شعر المتلمس النصراني وشعر البراق بن رواحة التميمي وشعر بسطام الشيباني وشعر حنين الحيري وشعر القطامي وكل هؤلاء كانوا نصارى معروفين . أما الاخطل فستل عنه حماد الرواية فقال : ما سألتني من رجل حبب شعره الى النصرانية . ولما امتدح بني امية قال له الخليفة : يا اخطل أتريد أن اكتب الى الآفاق انك أشعر العرب ؟ قال : اني اكنى بقول أمير المؤمنين . وكذلك روى المسلمون كيف ان السيد والعاقب من أساقفة نجران وفدا على النبي ﷺ وجادلوه . وكذلك روى المسلمون أقوال قس بن ساعدة الياودي وضربوا به المثل في الفصاحة وشهد له النبي ﷺ وذكره

وتذكره وكان قس من أشهر النصارى في الجاهلية كما لا يخفى  
ولم تزل حرية القول عند العرب حتى ما بعد الاسلام بزمان طويل ، وكان  
الاخطل ينشد وهو في مجبوحة الدولة الاسلامية  
ولست بصائم رمضان عمري . ولست بأكل لحم الاضاحي  
ولست بقاتل ماعشت يوماً . قبيل الصبح حيّ هل الفلاح  
ولم ينله أحد بسوء . وأقرب من هذا ان عبد المسيح الكندي النصراني  
كتب رسالة في الرد على دين الاسلام بث بها الى عبد الله بن اسماعيل الهاشمي  
في أيام عز الدولة العباسية وسلطانها وتناقل المسلمون كلامه ولم يطمسوا منه شيئاً  
وكل ما رواه اليسوعيون من تراجم شعراء النصرانية وأشعارهم إنما نقلوه  
عن مؤلفي المسلمين . وليس بصحيح أن أولئك الشعراء لم يكونوا نصارى وأن  
النصرانية أضافها مؤلف « شعراء النصرانية » اليهم جداً بل ان قسماً كبيراً من  
أولئك الشعراء كانوا نصارى بلا خلاف، وقسماً آخر نصرايينهم لا يمكن الجزم بها  
وسواء أكان هؤلاء أم هؤلاء . فالذين أوصلوا الى الخلف خبر انهم نصارى أو أن  
بعضهم مختلف في نصرانيته هم علماء المسلمين . وان من يقرأ السير النبوية وتراجم  
الصحابة كالطبقات الكبرى لمحمد بن سعد يعرف ان رواة صدر الاسلام لم يكونوا  
ليعرفوا نشر شيء وطبي شيء من الاخبار والآثار فكل ما اتصل بسمهم نقلوه  
وانهم رووا من الاحداث ما يجوز أن يتخذه الخصم حجة عليهم وما يكون في  
نظر المجادل أقرب الى القم منه الى المدح . وما فعلوا ذلك الا نصحاء منهم في التبليغ  
ورغبة في التحري . ولقد يبلغون من التدقيق انهم يوردون عشرين أو ثلاثين  
رواية كل منها بأسانيد الوافية حتى يلاؤا بها عدة صفحات لاجل تحرير جملة  
واحدة قالها أحد السلف ويجمعوا كيف كانت تلك الجملة وقد تكون الرواية  
لا تختلف عن الاخرى الا بكلمة أو حرف وقد يكون المعنى واحداً . وقد وصلوا  
من هذا المدي الى حدان عدّه بعضهم افراطاً وضياع وقت وعابوه عليهم وتهكوا

بهم . ولكن هذا التهمك لا ينبغي شيئاً من الحقيقة وهي أنهم نصحووا في النقل وثبتوا في الرواية ولم يملوا على الناس خيالهم وتصوراتهم ولا تعاوروا كلام الناس بنخرصاتهم بل نقلوا ماقلوه وتركوا الحكم للقارىء . وبالأجمال وصلوا من تحرير الرواية الى سدة المتن ، ورموا في أمر التخصيص فيها أبعد شأو المرتضى ، ولذلك عندما أشرت في احدي مقالتي الى أن خلافة الاربسة الراشدين لم تكن ملكاً مطلقاً كما ذهب اليه الاستاذ الشيخ على عبد الرازق واستندت في ذلك على الآثار التي بين أيدينا ونوهت بما كان من التدقيق والامانة في النقل عند السلف وجاؤني الاستاذ بشيء من التهمك من هذه الجهة أمسكت عن اكمال هذه المناظرة وقلت : من يماري في حقيقة كونه ليس لاحد حجة في اقتناعه ، وتركته أسفاً على تمسكه برأيه .

الحكم العربي لا يعرف طريقة كم الاقوال وتقييد الاقلام .

الراجح أن طريقة كم الأقوال وتقييد الأقلام والأخذ على الخطوط بأفواه الطرق وحسب هذا القول واطلاق ذلك مما يعبر عنه الافرنج « بالسانسور » غير معروفة الا للبول النمندية والمجتمعات التي استبعر فيها العمران ولم يقل أحد ان سكان المضارب وان القبائل الرحل ومن اليهم من سكان القرى التي أهلها على حال البداوة يعرفون هذا الضرب من ضبط الأحكام وينزعون هذا المنزع في الادارة ولا سمحنا أن أميراً أو مقدماً من هؤلاء كان يترصد الأقوال ويأخذ عليها مذاهبها ويستعرض الخطباء ويستنفذ الشعراء عما ثروا ونظموا فيقول هذه الجملة ويطلق تلك ويقول : أما هذا البيت فلا ، وأما هذا فنم الخ . ان هذا لا يكون عند الامم التي غلبت عليها سداجة البداوة وكانت قريبة من الفطرة واذاً سكنى البرية تمام الحرية لا سيما العرب المشهورين بالأنفة وإياء الضيم والهيام بالحرية الى الدرجة التي لم تعرف لقبيل من الدنيا سوام فتجد خواطرم وألسنتهم على إعط مضاربهم ومساكنهم لا تعرف التقييد بشيء . ولا ينبغي الا الانطلاق . وكل أحد يعلم مشربهم في رفع الرسوم واطراح التكلف والجلل بقواعد التعظيم وسنن



التشريف المعروفة للأعاجم وانهم كانوا يخاطبون الرسول ﷺ وانطلقا بيا محمد ، يا أبا بكر ، يا عمر الخ ، وانهم الى يوم الناس هذا اذا لقوا ملوكهم خاطبواهم : يا عبد العزيز ، يا فيصل ، الخ . وقد تناقش مرة المؤرخ التركي أنور باشا مع مؤرخ تركي آخر في المناضلة بين العرب والمجم فكان ميل المؤرخ أنور باشا الى تفضيل العرب وكان هوى الآخر مع المجم وأخذ كل منهما يدلي بحجته ، فقال أنور باشا لخصمه في الاستدلال على قبح العرب : انظر الى المجم في لغاتهم أمراء الدولة وولايتهم كيف يخضعون أمامهم وينكسون أبصارهم ويكادون يقعون على الأرض جُثِيًّا ، وقابل ذلك بطور العرب اذا لقوا رجال الدولة والولاة فإن العربي يقابل الوزير ورأسه مرفوع ويمد يده لمصاحفته قائلاً له : كيف حالك يا باشا كأنه يصافح أحد أقرانه . اهـ . وانك لتجد هذا في كبيرهم وصغيرهم لا يعرفون القتل لا ما ظهر منه ولا ما بطن ، ولا يطبقون طاعة الرؤوس ولا يتحملون التكاليف والرسوم التي عند الأمم المنقسمة في الحضارة ، نشأوا على هذا من آلاف من السنين وأبوا أن ينتقلوا عنه كما

قال بيارلوتي الكاتب الافرنسي الأشهر ، وقد سأله عند احتضاره : أية أمة أحب اليك من الجميع ؟ فأجاب : العرب لانهم أبوا أن يغيروا أطوارهم من آلاف من السنين اهـ وكيف يغيرون أطوارهم وهي فيهم من أثر سكنى الصحارى والاضرب في الفلوات وبحجورة الطبيعة القحة والنشوء على الفطرة الأصلية وعدم استعمال الهيبة . أفن كانت هذه افقتهم وهاتيك شدة خنزواتهم ومن كانوا يقولون للخلفاء في وجوبهم ما لا يجوز أن يقوله تركي أو فارسي لختار قريتهم ومن كانوا يقولون لعمر : لو رأينا فيك احوالاً قومناه بسيوفنا ، ومن كانوا يقولون لمعاوية : ان السيوف التي قاتلناك بها لفي اعمادها يقال عنهم انهم أقيموا على السانسور ، واخضعوا . لبدعة كم الأفواه وخلة بيع الضامير وعقل الألسنة ، وأن هناك شعراً طوي عمداً لتلا يضر بالدين والدولة ، وأن هناك شعراً نشر عمداً ووضع وضماً لأجل التويه على

الناس . لا والله لم تكن هذه أخلاق العرب ولا يقول هذا عاقل ولا كان اخطاء في صدر الاسلام ممن يتسفلون الى هذا الخبيث الاوحد ويطوون أقوالا منشورة وينشرون أقوالا مكنوبة احتياطاً من وراء دينهم ولم يكن خلمهم فيه الشك حتى يجتاطوا له بالكذب والبهت ، بل لم يورد كتاب السير النبوية ما أوردوه من الشبهات ومن المطاعن مما قاله أعداء الرسول وأصحابه الا لأنهم كانوا على بينة من أمرهم ، وكانت أقاويل الخلفاء لا تززع من عقائدهم ، والاسلام منذ ولد وله صحيح البنية فلم يجد السلف أدنى حاجة الى خدمته بالتمويه والى نصرته بالعلي والحذف . وكان أشد الناس اعتقاداً بمحمد ﷺ أقربهم اليه ، وأحبهم له ولدينه أعلمهم بأسراره وأوفهم على عُجْرِهِ وَيُجْرِهِ مثل زوجته خديجة ومثل رفيقه في حياته أبي بكر ومثل صهره علي ومثل خادمه أنس ومثل خادمه الآخر عبد الله بن مسعود ، وهلم جرا بما قال الكتاب الانكليزي الشهير في هذا العصر المستعمر ولزانه من أنصح براهين محمد لأنه ولو كان هؤلاء من أقرب الناس اليه لو علموا عليه ما يريب أو لحظوا أنه كان يقصد الخديعة أو أن سربرته غير علانية لا تقصوا من حوله ولم يمسكوا بكل كلمة تخرج من فمه ولم يكونوا يبيعونه أرواحهم ويستعذبون الموت في سبيله . ان مثل هذه الامة الحرة يجوز أن تقتله ويجوز أن تسلمه ويجوز أن تفكر دعواه صراحة برحة ويجوز أن قبلها وتراها خير دين لها واما أن تخدم صاحبها بالكذب والبهتان فهذا ما لا يقره العقل . ولقد رباهم الرسول على الصدق حتى لقد ورد في الحديث عنه انه « ما كان خلق أبغض اليه من الكذب وما اطعم منه على شيء عند أحد من أصحابه فيبخل به من نفسه حتى يعلم أن احد توبه » ورباهم على الخضوع للحق : فقد حدثوا أن يهودياً أسلف الرسول ثلاثين ديناراً الى أجل معلوم فتوكله حتى اذا بقي من الاجل يوم جاءه فقال : يا محمد اقض حتى فإنكم معاشر بني عبد المطلب مُطل . فقال عمر : يا يهودي أما والله لولا مكانه

لضربت الذي فيه عيناك . قال رسول الله ﷺ : غفر الله لك يا أبا حفص نحن كنا الى غير هذا منك أحوج الى أن تكون أمرتي بقضاء ما عليّ وهو الى أن تكون أعنته في قضاء حقه أحوج . قال يا يهودي انما يحل حقتك غداً ثم قال : يا أبا حفص اذهب به الى الحائط الذي كان سأل أول يوم فان رضيه فاعطه كذا وكذا صاعاً وزده لما قلت كذا وكذا صاعاً ، فان لم يرض فاعطه ذلك من حائط كذا وكذا . قال اليهودي : فأتى بي الحائط فرضيت ثمرة وأعطاني ما قال رسول الله وما أمره من الزيادة اه . ومن باب خضوعه للحق أنه كان يقيد من نفسه وانه أقاد مرة من خدش من نفسه . وعن سعيد بن المسيب : أقاد النبي من نفسه وأقاد أبو بكر من نفسه وأقاد عمر من نفسه . وأخبر سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن عمرو بن شعيب قال : لما قدم عمر الشام أتاه رجل يستعديه على أمير ضربه فأراد عمر أن يقيد منه فقال عمرو بن العاص : أتقيد منه قال : نعم . قال : إذا لا نسلم لك على عمل . قال : لا أبالي ، ألا أقيد منه وقد رأيت رسول الله ﷺ يعطي القود من نفسه . يمثل هذه الاخلاق أحب الصحابة صاحبهم وفودهم بأنفسهم وأموالهم وبآبائهم وأمهاتهم . ولو لم يعلموه على هذه الصفة من حب الحق ما هاموا بحبه ، وما أطاعوه هذه الطاعة كلها ، وما تمكن من القلبية الاخيرة على جميع العرب مع صعوبة مراسها وفرط هتجيتها . أفيقال بعد هذا ان خلفاء الاسلام كانوا يأمرون بوضع الاشارة على الألسن الجاهلية ويرتكبون الكذب والنزوير خدمة للإسلام !

« هل اشترك اللورغون من سائر اللل في مؤامرة السموت ؟ »

الخامس ولنفرض جـلاً أن هؤلاء الخلفاء وهؤلاء العلماء استباحوا - والبياد باقهم الكذب لاجل تعزيز الإسلام وعملوا بقاعدة أوربية المنيت وهي « الناية تبرر الوسيلة » فليقل لنا مرغليوث أو طه حسين أو أحد ممن يقولون هذه المقالة السخيفة : متى وأين صدر ذلك المرسوم الامامي بأن يطوى شعر الجاهلية الاصلي

ويستبدل به شعر جديد مصنوع ويقال ان هذا هو شعر الجاهلية ؟ وما اسم الخليفة الذي فعل هذه الفعلة ولم يعلم بها أحد على وجه البسيطة ؟ أو ما اسم المجمع الاسلامي الذي أصدر هذا القرار وأين ومتى انعقد ؟ أفلا ترى أن المجمع المسيحي الذي قرر الانجيل الاربعة ورفض ما عداها وقرر احراقها معروف تاريخه بمذافيه . أفيمكن أن يكون الاسلام قام بعمل كهذا وأجمع عليه الا بأمر خليفة أو باجماع أمة ولم يعلم بذلك أحد ؟ فمن من المؤرخين الشرقيين أو الغربيين قال هذا القول ؟ وللمهم يقولون - والمتعنت لا يقف عن الاستظهار بأية سخافة - ان مؤرخي الاسلام قد طروا هذا الظبر أيضاً ونجاهلوا هذا الأمر الذي أقيمت عليه الامة وعمسوا هذه الواقعة عمساً ومضت القرون وانطوت الحقب حتى أصبح هذا الأمر في الآخر نسياً منسياً ! ونجاهلهم أن شيئاً في الدنيا لا يختفي وان كل سر جاوز الاثنين شاع وأن حادثة كهذه عرف بها مئات وألوف يستحيل أن لا تشيع وانما ان لم تسجلها الكتب حفظها التواتر من عصر الى عصر ثم ان الاسلام لم يكن في طلبة مختوم عليها بشمع أحمر ولا في صندوق مقل بل كان من أول ظهوره مختللاً بالملل والامم الاخرى خصوصاً بعد أن فتحت الفتوحات العظيمة ولف المشرق بالمغرب وضرب بحمرانه على آسية وافريقية وأوربة فلم يبق أمة في الدنيا الاستولى عليها أو تعرف اليها أو وصلت اليها أخباره بل آثاره فلقد كانت المسكوكات الاسلامية متداولة في أقاصي البلاد الاسكندنافية فاذا فرضنا الحال وان جميع مؤرخي الاسلام ماتت ضالهم ولم يبق عندهم أدنى وجدان ولم يبرز فيهم واحد يقول : يا هؤلاء لا يجوز لنا الكذب وهذا حديث مفترى أفلم يكن هناك مؤرخون نصارى ويهود ومجوس ومولفون روم وفرس وهند وقبط وجش وفرنج الخ أنفني هذا الحادث عن جميعهم ولم يعلموا عنه قليلا ولا كثيراً ولا جاءت عنه كلمة في كتاب مع أنهم تعقبوا الاسلام في كل موضع

وتتبعوا هوراته ونشدوا كل حادث يشينه أو ينقصه، ومع أن منهم من افترى عليه للبهت ومنهم من وضع من عنده بحقه وإن من أهل الكتاب من ألفوا تأليف في عهد الاسلام وفي وسط بلاد الاسلام وطعنوا فيها على دين الاسلام وقرأها المسلمون أفنقول ان هؤلاء المؤرخين من سائر الملل تواطأوا أيضاً مع المسلمين على تلك الاكذوبة بحق الشعر الجاهلي ولم يتعرضوا لها وعثوا عليها مؤامرة السكوت كما يقال

من كانت تلك الصاية التي تولت كبر هذا التزوير العبري

السادس لنقل المحال وان كل هذه الافتراضات جائزة فيبقى علينا النظر في كيفية نظم هذا الشعر المنسوب الى الجاهلية ، فليخبرنا مرغليوث أو طه حسين من ذا الذي قام بهذا العمل كله بعد الاسلام ، ومن الذي نظم هذه الالوف من القصائد وألقى عليها هذه المسحة مسح الجاهلية حتى خفي أمر احداثها بعد الاسلام حتى على أعلم علماء اللغة ومن رتبها هذا الترتيب وطبقها هذا التطبيق على الرجال والحوادث والازمنة والامكنة ؟ فإن هذه القصائد متعلقة بوقائع شهيرة وبرجال معروفين وبأنساب متسلسلة وهي ذات علامات مطابقة حتى ان قسماً من تاريخ الجاهلية مأخوذ منها فمن الذي أحدث هذه الاشعار التي هي بحر لا ساحل له ؟ اكلان رجلاً واحداً قرأ هذا القري كله وصنع هذه المعجائب والمعجزات وحده ؟ اللهم ان الافراد بهذا مما تمجيز عنه البشر . أم كان هذا الرجل المبقر الذي قام مقام الجاهليين بأسرهم ! معه جماعة يؤازرونه في عمله . قلن كانوا جماعة فمن كانوا ؟ وأين كانوا ؟ ومن ذكر من خبرهم شيئاً ؟ أفلا ترى كيف ان جمعية اخوان الصفاء عرف الناس خبرها وكتبوا عنها وجمعية الحشاشيين ذكروا تاريخها ، ولم يعلم ان جمعية تألفت في الاسلام الا وقد عثر الناس لها على أثر . أفلا يخبرنا مرغليوث من حيث انه فهم من تاريخ العرب المالم يفهمه أحد أو طه حسين الذي يتولى تدريس الادب في أكبر جامعة عربية من كانت تلك العصاة من ادباء العرب بعد الاسلام التي

تولت كبر هذا التزوير المبقرى والكنب القبيج جاء أبهى من الصدق مما أقرتهم عليه دولة الاسلام أو نديتهم له ! ثم أين عاشت تلك العصابة وأين قبعت وفي أي كسر استقرت وفي أي سرداب خلا بعضها الى بعض وهل جرى بينها توزيع أعمال قعيل لهذا : قل أنت قصينة على لسان الحارث بن حازة البشكري ، وليقل فلان مقطوعة على لسان تأبط شرأ وأنا أقول كلمة على لسان عمرو بن كلثوم ! أفكان هناك مدير للحركة التزويرية أم كان كل من هؤلاء يعمل بخاطره وبما يلوح له غير مقيد بأمر ولم يكن لهم يروغرام يسرون عليه . سبحان الله ما أشد انتظام عملهم وأحسن انطباق نظمهم على الوقائع برغم هذه الفوضى . . . ثم نسأل أيضاً كانت هذه الحوادث التي لا تنتهى من حرب وسلم وحب وبنف وخر وحاسة ومدح وهجاء ووعظ ورناء الخ مما صيغ لاجله هذا الشعر هي أيضاً إيجاداً واختراعاً أشبه بالقصص المسمى بالرومان ولم يكن لها أصل الا في خيلة أولئك الوضاهين أم كانت صحيحة وكان وجود أولئك الرجال واقعيّاً وانما عصابة الشعراء المجهولة هذه جعلت عليها قصائد موضوعة منحولة غير قائمة بسيرتها بين الناس على أنها لم فسارت بين الناس على أنها لا أولئك الجاهليين وقيل لخاد والاصمعي وغيرهما أنشدوها الناس وقولوا انها لفلان وفلان وقولوا انها أنشدت في سوق عكاظ أو قولوا انها علقت على جدران الكعبة واكتبوا حديث الوضع واياكم أن تخبروا به أحداً وتفضحوا السر ! وهكذا تم تخلفاء الاسلام ما أرادوا من تبديل الحقيقة هذا التبديل الذي حرصوا عليه كل هذا الحرص - لئلا يلاحظه - وبقيت هذه المؤامرة المدبرة بليل لم يحسها أحد حتى كأنها عمل شخص واحد برغم أن الذين قاموا بها ينبغي أن يكونوا جماعة خفية ، فالخلفاء وبناتهم والشعراء وعصبتهم والرواة وحلقهم وهؤلاء لا يقدرون أن يبتوا كل هذه الموضوعات في العالم الاسلامي الا اذا كانوا كثيرين ، فله حرم ما كان أقدرهم على حفظ السر . على ان هناك ما هو أغرب وهو ان طه حسين يتهم بوضع هذا الشعر الرواة الذين رووه والنحاة الذين قصصوا

به تأييد قواعد النحو واللغة على حد حكاية الخنفشار، والمحدثين الذين اهتموا به تأييد لغة الحديث والمفسرين الذين توخوا به تعزيز أسلوب القرآن وينسى ان شعراً كهذا لا يقوم به الا شعراء فحول وان كل الذين ذكروهم لو قاموا له لا يقدرّون على مثله . هذا على فرض الحال أن كل أولئك العلماء الاجلاء كانوا مدلسين وضايعين كذا بين مغترين ايسهل على طه حسين أن يتخيل الكذب في العلماء والمحدثين والمفسرين الى ذلك الحد والحقيقة انه ليس بسهل أصلاً وليس بمعتاد ولا بمقول ولا مقبول . يقول انهم كانوا « أتقياء بررة » وينسى أن التقوى لا تخرج مع الكذب والافتراء . ويقول « كان القدماء مخلصين في حب الاسلام فاختصوا كل شيء لهذا الاسلام وجههم إليه ولم يرضوا لمبحث علمي ولا لفصل من فصول الأدب أو لون من ألوان الفن الا من حيث أنه يؤيد الاسلام ويُعزّزه ويُبلي كلمته فما لام منهم أخذوه ، وما نافره انصرفوا عنه انصرافاً » ولا يوجد أحرق من هذا الكلام في السفسطة اذ يجوز أن يكون القدماء مخلصين في حب الاسلام وأن يتأبوا عن خدمته بالكذب والافتراء ويجوز أن يكون القدماء مخلصين في حب الاسلام وأن يجهدوه مالاً من البراهين ما يستغني به عن الاختلاق الذي من عادته أنه يضر بالقضية التي يراد تعزيزها به أكثر مما ينفعها . ويجوز أن يكون الانسان صاحب ثروة وأن يتورّع عن زيادة ثروته بالمال الحرام لا بل يعتقد أن اضافة الحرام الى ماله قد تنهب بماله وان لم يكن يعتقد بذلك تدبيراً اعتقد ذلك سياسة وحكمة لأنه يخشى اذا حاول زيادة ثروته بالسرقة أن تعلم الحكومة بسرقة فتعاقبه وتعجزه وتقرّمه بما يذهب بماله كله . فالسلم المخلص في حب الاسلام أجدر بأن يتحامي بالكذب والتدليس في خدمة الاسلام خشية أن يكون أدخل بهذا التدليس على براهين الاسلام شوائب لا يلبث أن ينتضح أمرها وأن يعلم أنها أكاذيب فتقع الشبهة حينئذ في الاسلام كله . وأما قوله ان القدماء من اخلاصهم في حب الاسلام

« اخضعوا له كل شيء » جملة لا معنى لها ، ولا يفهم الانسان مراده من قوله « اخضعوا له كل شيء » أريد أن يقول ان الكذب والاختلاق هما من باب اخضاع كل شيء ، أفلا يعلم أن القبي يكذب ويختلق هو القبي ينتهي الامر بأن يخضع لا بأن يخضع له ، وأنه لا يوجد موطن ضعف أكثر من الكذب وأنه ما عزز الانسان قضية بحبها بمثل الحق . وليس بصحيح أن القدماء « لم يتعرضوا لمبحث علمي ولا لفصل من فصول الامن حيث انه يؤيد الاسلام » فقد كتبوا من العلم عشرات ألوف من المجلدات التي ليست في شيء من الاسلام ، ولا يقول انها كانت تناقض الاسلام لأن الاسلام ليس بمدو العلم حتى تناقضه ولكنها لم يكن لها تعلق بالدين ولم تكن جميع مباحث المسلمين منحصرة في الدين . كما أنه ليس بصحيح أنهم لم يتعرضوا لفصل من فصول الامن حيث أنه يؤيد الاسلام فان كتب الأدب والمحاضرات ان لم يكن فيها ما يناقض الاسلام فان فيها كثير من الغزل والتشبيب وأخبار العشاق لا بل من الجون والبذاءة والسفاهة ما هو كله منهجي عنه في شرع الاسلام فكيف يقال انها تؤيد الاسلام . ولقد نقل القدماء حكمة يونان وحكمة فارس وحكمة الهند وحكم أم أخرى وكثيراً من آدابها وقصصها وأمنالها وليس في ذلك شيء راجعاً الى الاسلام أو صادراً عن الاسلام وان كان الاسلام لا يأبأها . ولقد كان الاخلاق بهم - لو أرادوا حصر كل شيء في الاسلام - أن لا ينقلوا هذه العلوم الى اللسان العربي لانها علوم أم وأقوال أجنبي عن الاسلام . فالتقل عن الاجانب لا يكون واسطة لتأييد الاسلام . والحقيقة ان كلام طه حسين هذا خلط لا يقوله أطفال ، وان الاسلام حث على العلم أينما كان وقال : الحكمة ضالة المؤمن يلتقطها حيث وجدها ، وبناء على هذا نقل المسلمون هذه العلوم ورغبوا فيها  
« متى وقع هذا النظم على السن المجعلين ؟ »

السابع نسأل طه حسين ومرفليوث أن يتفضلا علينا بالتبيين متى وقع هذا النظم على السن المجاهيلين في أي حقبة من حقب الاسلام فان لهذه المسئلة مكاناً



خاصاً من الاهمية ، لانه من المعلوم أن شعر الجاهلية هو الذي منه شواهد النحو والصرف واللغة ، وانه الحجة التي يستشهد بها عند التصحيح . ولما كان قد خفي يزعمهم كون هذا الشعر محدثاً مصنوعاً على أولئك الائمة : الخليل بن أحمد وسيبويه وأبي عمرو والفراء وأبي زيد وابن دويد ، وعلى البصريين والكوفيين الخ : استشهدوا به في كتبهم وحلقات دروسهم ودونوا هذه الشواهد ، لابل . استخرجوا من تلك المفردات قواعد عامة وسما ذلك علم النحو وعلم الصرف وعلم اللغة ، وأخذ الخليل من أوزان تلك الاشعار علم العروض . فيجب علينا أن نعرف في أي دور من أحوار الاسلام وقع هذا الوضع وهذا التزوير ، لانه ان كان في زمان الخلفاء المتقدمين فيكون وضع هذا الشعر ورواه قد عاصروا كثيراً من واضعي النحو وجامعي اللغة ، وعاصروا أبا الاسود الدؤلي ، ولا يُقبل أنهم كانوا في عصر واحد وان النحاة واللغويين استشهدوا بشعر وضعه أناس في عصرهم عاشرين بين أظهرهم ولم يشعروا بما فعلوه والحال ان من عادتهم أنهم اذا ارتابوا في بيت نبئوه ومنعوا الاستشهاد به . وان كان هذا الوضع متأخراً الى زمن الخلفاء العباسيين مثلاً فلا يعود ممكناً أي تأويل تقضية الاستشهاد بهذا الشعر في قواعد النحو واللغة لانه يصير زمن الوضع متأخراً عن زمن الاستشهاد أي ان هذا الشعر صنع بعد أن استشهد به وبعبارة أخرى أنه متأخر عن نفسه . . وهذا محال . فلا يخرجنا من هذا المأزق الاتمين تلك الحقبة التي وضع فيها هذا الشعر . ولما كان الدكتور طه حكى بأنه موضوع مصنوع وان الصحيح منه قليل جداً فلا بد أن يكون بنى حكمه على مقدمات كافية من جعلها معرفة أسماء الصائنين والتاريخ الذي صنعوا فيه ولهذا كنا نود لو جاد لنا بالتعيين والتوضيح لأن مجرد الشك لا يكفي مداً للحكم كما لا يخفى

المعلق لا تكون تحت رحمة الشكوك ،

الثامن ان طه حسين يعلن فيما سمعت أنه لم يثبت عنده من الكلام

العربي الذي ظهر في الجاهلية سوى القرآن . ولا نعلم لماذا لا يعترض على ثبوت المصحف أيضاً ؟ فإن كان ذلك من أجل ثبوته بالتواتر من عهد رسول الله ﷺ إلى عهد خلفائه الراشدين وإن الناس اتفقوا عند ما جمعه أبو بكر وكتبه عثمان في المصاحف على أن هذا هو القرآن وإن اتفاق هؤلاء اللغات والالوف من الحفاظ لا يمكن أن يكون على باطل فأننا نقول له حينئذ إن هناك أموراً وحوادث أخرى قد أثبتت التواتر أيضاً وإن لم يكن بدرجة القرآن من أجل صفته الدينية فلقد ثبت ثبوته لا يحتمل المراء ومنها هذا الشعر المعروف بشعر الجاهلية ، فهذا ثابت بالعقل والنقل وبالرواية والرواية أنه شعر قاله شعراء الجاهلية ، وأنه ليس بمصنوع ولا منحول بعد الإسلام ، وإن المصنوع منه نزر لا يذكر قد ثبت عليه العلماء . وإن قال : إلا أن بعض الناس قد طعنوا في صحة نسب الشعر الجاهلي . قلنا له ولكن التمثل لا يبطل حقاً ولا يحق باطلاً ، وإن بعض الغلاة من الشيعة لا جمهورهم يزعمون أن القرآن الكريم أيضاً حُذف منه وأضيف إليه ، وليس هذا القول أكثر من سخف وهراء وإن الحقائق التاريخية لا تبطل بمجرد تمنعت أو جحد جاحد . ولقد ذهب عدد من كتاب أوروبا ومؤرخيها وفلاسفتها أن المسيح لم يوجد وأنه Mythos أي أسطورة من الأساطير ولكنهم أخطأوا لأن الأناجيل ثابتة بالتواتر بالدرجة التي ثبت بها القرآن ولكن لأن الأدلة التي أقاموها أضعف جداً من الأدلة القائمة على بحبي السيد المسيح صلوات الله عليه ، حتى أن نابليون بقرني الدهر أورد ريبته في بحبي المسيح أمام أحد العلماء فقال له هذا : يامولانا انه هكذا يبطل التاريخ . فسكت نابليون واقتنع ، وكل حائل ينهض للحق . فليس الحق إذا موقوفاً على إثارة شبهة أو على نتيجة منطقية مقدمتها فلسفة « كان القدماء أقياء يحبون الإسلام ويريدون تزيينه . ومن باب تعنيز الإسلام إلغاء شعر كان قبل الإسلام ، فلذلك ألغى القدماء كل ما قيل قبل الإسلام ووضعوا شعراً آخر بدلا عنه » والحقيقة أنه كان القدماء أقياء يحبون الإسلام ويريدون

تمزيه ، ولكنهم كانوا أنقى من أن يعزوه بالكذب ، وأقل من أن يجهلوا أن الكذب بئس الدعامة وأنه يضر أضعاف ما ينفع . ثم إن الشعر الجاهلي الذي بين الأيدي ليس فيه شيء من باب تمزيك الإسلام فبالت شعري لماذا وضوه ؟ وما ذا استفادوا منه في قضيتهم ؟ . هذا وإن كثيرين من هؤلاء الشعراء الجاهليين عاشوا إلى زمان الإسلام ويقال لهم المخضرمون ورآهم النبي ﷺ ورأوه ، وقد جاءه منهم الأعمى ومده وقال له :

فَأَلَيْتُ لَا أُرِي لَهَا مِنْ كَلَالَةٍ      وَلَا مِنْ وَجَى حَتَّى تَزُورَ مُحَمَّدًا  
نَبِيٌّ يَرَى مَا لَا تَرَوْنَ وَذَكَرُهُ      أَغَارَ لِمَعْرِي فِي الْبِلَادِ وَأُنْجِدَا

ومده كعب بن زهير بقصيدة بانث سعاد المشهورة وطرب لها رسول الله ﷺ وألقى إليه يبرده الشريفة . ولما وصل إلى قوله :

إِنَّ الرُّسُولَ لَسَيْفٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ      مَهْنُذٌ مِنْ سَيْوَفِ الْهِنْدِ مَسْلُوكُ

قال له الرسول : من سيف الله . وهكذا سار البيت من بعدها

ورأى الرسول ﷺ زهيراً نفسه بعد أن بلغ من الكبر حتماً وقال : اللهم أعذني من لسانه . ووقف عليه شعراء وخطباء ووقف على خلفائه من بعده ورآهم الخلفاء وعرفوهم وعرفوا أنهم آباء ذلك الشعر وقال عمر : من أشعر الناس ؟ فصار كلُّ يذكر شاعراً فقال لهم : أشعر الناس صاحب ومن ومن أي زهير في الملقبة . وكل من كان في محيط الخلفاء من صحابة وتابعين وعن رأى ورأى من رأى كانوا يعرفون هؤلاء الشعراء ويعرفون شعرهم وما اختلفوا فيه ، وإن اختلف فيه نزر لا يذكر كما تقدم ، وما محص العرب شيئاً أكثر مما محصوا الشعر . فإذا كان بعد هذا كله لا يلزم لكثير طه إلا الشك فالبقين لا يزول بالشك كما قال الفقهاء ، ويمثل هذه

الطرق في البحث لا يبقى تاريخ كما قال صاحب نابليون لنا بليون  
هذا ما عندي من أمر الشعر الجاهلي ، وأني لأجده فضولاً به أن جال في

هذا الميدان غول وفوا هذا الموضوع حقه غفروا وأنبطوا وغاصوا فالتقطوا وجالوا  
فجادوا وأنفسوا وناضلوا فرموا وقرطسوا، ولو لم يكن من هؤلاء الفحول الصائلين  
سوى الاستاذ محمد احمد الغمراوي مدرس الكيمياء في كلية الطب في تأليف هذا  
الكتاب الباهر ذي البيان الساحر والبرهان القوي يقطع الاباهر لكان مغنياً عن  
جولان التالي مع المجلي وعن مقارفة الامام بالمصلي، وانما أردت أن أتي دلواً في  
الهلاء وأكون على هذا الخصل الباهر من جهة الأدلاء. ولعمري ان الجواد عينه  
فرأوه وقلبك حسبي من وصف هذا الكتاب الاشارة الى بعض ما فيه مردفاً إليه.  
يما يمن لي في بابه. قال في صفحة ١٨ :

﴿ تدرس الادر الفطيرة باسم التجديد ﴾

« كتاب الأدب الجاهلي الآن والشعر الجاهلي من قبل ليس الا مجموعة من  
الآراء الفطيرة التي خالف فيها صاحبها جمهور أهل فنه ولم تتناولها العقول والأقلام  
بالفحص والتسحيص الا بعد نشرها في صورة كتاب ، مع أن الكتب لم تجعل في  
العادة خصوصاً ما أعد منها للطلبة المبتدئين الا لتضم المفروغ من اثباته وتشير من  
بعيد ان أشارت الى الحدود التي يلحقها العلم . ومن الغريب المدهش أن تلك  
الآراء لم تنشر على أهل العلم والأدب في هذا البلد الا بعد أن كانت أقيمت بالفعل  
على طلبة الجامعة وامتحنوا فيها . أقيمت عليهم باسم التجديد في الادب كمثل من  
أمثلة البحث العلمي الحديث . ولسنا نعرف أحرق في الظلم وأبعد عن أصول القرية  
من هذا النمط في التعليم . ولسنا نعرف أحرق في الرق العقلي وأبعد عن القرية  
الحررة من أن يتحكم شخص هذا التحكم في عقول النشء فلا يعلمهم الا رأيه الخاص .  
ولا ينشئهم الا على مذهبه الخاص .. الخ »

فليسبح لي الاستاذ الغمراوي أن أعلن له النفسية التي سادت الى ما نبه عليه  
مما هو في الذروة العليا من الأهمية . أولاً ان الشرق أراد خلع القديم في التعليم  
وقلبد الغرب فيه . ثانياً انه لم ينضج نضوجاً كافياً في التقليد فصار يظن أن كل

مخالفة شيء سابق في القهن بخطأ أم بصواب هي الاسلوب الغربي الذي يجب  
الاحذ به. ثالثاً ان طه حسين لم يُرد شيئاً سوى المخالفة لرأي الجمهور الذي صار  
الاجماع عليه حتى الآن وهذا مُعدّ ليكون مقدمة لخرق اجماعت أخرى في علوم  
أخرى. رابعاً عند هؤلاء المتهوسين بتقليد الغرب كل رأي جديد فطيراً أو  
متخماً يطلق عليه اسم « حقيقة علمية » مع ان النظرية الجديدة هي غير الحقيقة  
العلمية كما لا يخفى. وان هذه « الحقائق العلمية » في الطب والطبيعات والعلوم  
المادة لا تزال تتجدد وينقض آخر منها أول فما بالك في الامور الادبية والتاريخية.  
خامساً انه بحسب هذه القضية الفاسدة يكون رأي طه حسين الذي هو رأي جديد  
في الادب « حقيقة علمية » رأساً فلا يحتاج الى فحص ولا تمحيص. أو ليس  
مخالفة ما قرره السلف هو « الحقيقة العلمية » ؟ . سادساً ان المحوس بقبول الجديد  
بدون فحص ولا تمحيص ولا سباً في مواضع نحن أدنى بها من متعطلة الغربيين  
يعد ضرباً من الخيانة. سابعاً ان المسؤول عن تدريس آراء غير ممحصّة كهذه في  
المدارس المائدة للدولة والتي تنشأ فيها احداث الامة هو نظارة المعارف . سابعاً  
ان المسؤول عن تهور نظارة المعارف هذا هو مجلس الامة. ثامناً ان المسؤول  
عن اهمال المجلس مناقشة نظارة المعارف الحساب على تدريس آراء لم يقد دليل  
مقول على صحتها هو الامة نفسها التي تركت لوابها يتقصون على هذا التبذيل .  
قالامة هي المسؤولة في هذا التبذيل وفي أمثاله ، والامة هي التي يجب عليها  
تقويم لوابها ، والنواب هم الذين يجب عليهم أن يسألوا الحكومة في المجلس ،  
والحكومة هي التي يجب أن تجاوب عن ارغائها العنان لرجل يلقي على النشء  
آراء سخيفة ويجهلها « حقائق علمية » وبالأأسف

بحران الشرق الاجتماعي

وفي صفحة ٢٠ يقول :

« فالتاس يستحسنون في الماديات الجديد ويفضلونه على التقديم . قللنس

الجديد مثلاً والمسكن الجديد خير عندهم من مثله من القديم وهم يأخذون في ذلك بتجاربهم فهم فيه على صواب . لكن اذا قلّ نازل القِدَم والجدة الى المعنويات فبدأ يكلم الناس من الأدب القديم والأدب الجديد والمدنية القديمة والمدنية الجديدة كان الناس منه على خطر وبدأوا يستقبلون ويستحسنون من غير أن يكونوا غالباً على صواب في الاستقبال والاستحسان : يستحسنون المدنية الجديدة ولعلها شر من المدنية القديمة ، ويستقبلون الادب القديم ولعله خير من الادب الجديد . وهم لا يفعلون ذلك لانهم يرون مدنية خيراً من مدنية وأدباً شراً من أدب لكن لان الجدة فيما ألفوا من المحسوسات مقرونة عندهم بالتفضيل فيجرون المعنويات بحرى الماديات عفواً من غير قصد ، ويقعون طبعاً في نفس الخطأ الذي يقع فيه طالب المنطق حين يستعمل في قياس واحد لفظاً واحداً مشتركاً بين معنيين مختلفين . والناس معذورون اذا فعلوا هذا ، اذ ليس منتظراً من جمهورهم أن يكونوا مناطقة مدققين أو أن يحذروا سوء استغلال قانون الربط أو القران النفسي انما الذي تقع عليه تبعة ذلك الخطأ الخفي البالغ هو ذلك الذي يستغل أمثال تلك الألفاظ من غير حق وينقلها عما ينطبق جوها عليه الى مالا ينطبق جوها عليه . واذا كان هذا الاستغلال منتظراً أو على الاقل لا يمكن منه في الدعايات الحزبية وحيث تراعى المصلحة ولا تراعى الحقيقة فان الابحاث العلمية والادبية يجب أن تبرا منه اذ يجب أن يكون للحقيقة فيها المكان الاول ،

قد مس الأستاذ الغراوي هنا أهم موضوع نجول فيه أفكار المفكرين ألا وهو موضوع البحران الاجتماعي الذي يتخبط الشرق من أوله الى آخره والذي كل واحد يرى فيه رأياً وقد حمت فيه الحيرة واشتد الاضطراب وتصادمت الافكار وتواقعت الميول وتناجزت المشارب ونظير جميع الاشياء التي تتبدى . أفكاراً فتنتهي أفعالا وتنزل من الرأس الى اليد . انتهى هذا البحران من اللسان

الى السنان ومن التلم الى الحسام ، فسات السماء وزهقت الارياح . ولكننا لانزال في مبدأ البحران ولم نحض الارقار من الماء . وسيأتي يوم تسيل فيه دماء وتزهق نفوس أضعاف أضعاف ما جرى الى الآن ، بل ما جرى الى اليوم سيمد بجانبها لعباً ودحاً

هذا البحران الاجتماعي أساسه أن الغرب ساد الشرق وغلب على المعمور ، ورأى الشرقيون أنفسهم قد أحبط بهم وأصبحوا لا يملكون مع الغربيين أمراً ، قهضوا ينتفون أسباب الخلاص من سيطرة الغربي فقالوا : ليس لنا الا أن نقاتله بسلاحه الذي كان سبب نجاحه . ولما كان سلاحه هو الثقافة الاوربية المبني أكثرها على العلوم الطبيعية والتي أمكنت الغربي من تسخير البخار والكهرباء قلوا : لا بد لنا من أن نختار لانفسنا هذه الثقافة فاذا تحققنا بها صرنا أكفاء للغربيين ورفضنا سلطتهم عنا . والى هنا كان الخلاف يسيراً وكان الجامدون على القديم قد ينعنون لقواعد القديمة التي منها أن الضرر لا يكون قديماً والتي منها أن الحكمة ضالة اللومن يلتقطها أنى وجدها وأيان وجدها ، والتي منها الامر بالسير والنظر وتدبر أسرار الكون والا كثرث الامر الدنيا كما الامر الدين وغير ذلك مما ليس لجامد معه أدنى مجال للمكابرة . ولكن الذي اصطدمت فيه الافكار واصطكت الآراء ولمت من اصطكاكه يوارق الشر التي لا تزال مع ذلك في مبادئها هو : هل يجب أن نأخذ هذه الثقافة بهذا قدرها وقبلها على علائها وتلبس بها في طولها وقصيرها وأحمرها وأسودها وأن نتلقى هذه النظريات كلها من مادي ومعنوي بدون استثناء وتلقاها قضايا مسلمة لا يجوز لنا النزاع فيها أو الاعتراض على شيء منها ، أم يجب علينا أخذ النافع وترك الضار وتلقي العلوم المادية الباحثة في المواد الصبامة بدون تجاوز ذلك الى المنازع الروحية والى مصدر ادارة الكون . وبعبارة أخرى هل ينبغي لنا أن نأخذ من الاوربيين كل مادي وأدنى وطبيعي وزوحي وصوري ومعنوي ؟ أم يجب أن تقتصر على البحث

واختيار الانفع والاجهر بأن يصيبنا من تركه ضرر وأن نحافظ على ثقافتنا الشرقية القديمة التي هي من مقومات وجودنا ومشخصات استقلالنا، وعلى عقائدنا وآرائنا في الامور الاجتماعية والادب واللغة والكتابة والفناء وطرز البناء واللباس والفراش وما أشبه ذلك ؛ فهذه كلها ، واضيع أصبحت ميادين جدال وستقلب ميادين جلال ، وكانت معتركات عقول فتصير معتركات أبدان

فبعض الشرقيين ذهب الى أن الثقافة الغربية يجب أخذ الشرقيين لها بمخافاتها وعلى علائها ومع جميع مستبعاتها وبدون جدال فيها . وقال التركي احمد أغايف : ان المدينة الاوربية كل لاجزاء ، وانها أشبه بالجوهر الفرد التي لا يتجزأ بعضها من بعض . أى اذا وجب علينا أن تأخذ بقول سبنسر في مسئلة اجتماعية أو داروين في مسئلة كروية أو باستور في مسئلة ميكروبية وجب علينا في الوقت نفسه أن نلبس زى هؤلاء العلماء ونأكل مثل طعامهم ونتلذذ بمثل ما يتلذذون به من الموسيقى ونقيم بمساكن أشبه بمساكنهم من جهة هندسة البناء ونذهب مذهبهم لا في العلوم الطبيعية فنسب بل في العلوم الادبية والفنون الجميلة وفي الادب والشعر وأسلوب الكتابة

ولعل للفلاة في هذا المشرب مأرباً سياسياً خاصاً ليس هنا مكان شرحه اذ ان بعض أمم الشرق الأدنى كانت حتى اليوم مطبوعة بطابع المدينة العربية وكانت نصيب من وراء ذلك جلاها وعزاً وبسطة في الملك ، فلما تحولت الاحوال وصارت الكلمة العليا للاوربيين رأى بعض رجالها أن تطبع نفسها بطابع أوربي بحيث نزلاً للام الغالبة واندماجاً في غمارها وتفصيلاً من الامة العربية التي هي في الواقع أجنبية عنها ولم تسخر في دينها ومدينتها الا من الف سنة حباً بالملك والسلطان الذين كانوا مقرونين يومئذ بدين العرب وحضارة العرب ، فلما زال السبب اقتضى أن يزول المسبب ، وعلى كل حال لم تحسر تلك الامة التي تريد أن تتجدد ماضيها



العربي شيئاً من عندها بل هي كانت متلبسة بشوب عارية فتريد الآن أن تخلصه وتلبس ثوب عارية آخر فهي من مستعار الى مستعار تستعير بحسب أحوال الزمن ولعل أصحاب هذا الرأي من تلك الامة غخطون في غلوم ولكننا نتركهم وشأنهم ينتصف بعضهم من بعض ، وسيرى الناس كيف تكون العاقبة ، والحكم للنتيجة لا للمقدمات .

ولكننا نخطب الامة العربية التي هي وحدها عالم كبير بلك جميع مقومات الالام الكبرى ، فنقول لها :

ليست العلوم والمعارف في الدنيا شرقية ولا غربية بل هي سلسلة واحدة يلد بعضها بعضاً : فشرقي أصله غربي وغربي أصله شرقي وهلم جرأ . فكلمة « العلوم الأوروبية » اصطلاح عامي في الحقيقة ، فإن العلم لا وطن له .

لنفرض ان هذه العلوم المسماة « أوربية » هي وضع الالوريين وحدهم فليس ذلك بسبب أن تتحول الى أوربيين وان فكر أصلنا ونجد قوميتنا من أجلها لاننا نقدر أن نتعلم هذه العلوم ونطبقها بالعمل ونحن باقون على هريتنا . قاليانيون هؤلاء قد قتلوا جميع هذه العلوم الى بلادهم وضاروا فيها الالوريين بأنهم والكمال ولم يزالوا يلبثون في كل شيء . وكذلك الالفرنج أنفسهم قتلوا علوم الشرق من قبل الى بلادهم وأبوا أن يكونوا شرقيين . وهم الى يوم الناس هذا مع رقيهم في العلوم الطبيعية والرياضية الصحيحة يلبون أن يتحولوا عن عاداتهم ومشاربهم . وقاليدم وعقائدهم التي منها مالا ينطبق على هذه العلوم . وان من أرقى أهمهم في الحضارة والمعارف المادية الالمة الانكليزية ، هذا لا يختلف فيه اثنان ، ولها من السيادة على المعمور مالا يدانيها فيه أمة أخرى ، وهي أشد الالام استمساكاً بدينها وقاليدها وتذكراً لمساخيتها ونزوحاً الى المشرب الروحي .

لنقل ان الالوريين هم أبحر للعلوم منا وأطلع على خزائن الغيب وان معارفهم هي التي كسبت لهم هذه البسطة وهذه السلطة فلا يوجب ذلك أن نأخذ معارفهم

بدون جدال لأن هذا خلاف شرط التمهيص التي تعدّه المدنية الاوربية من مزاياها ، ولأنّ المحققين من الاوريين أنفسهم لا يدّعون أنهم على حق في كل شيء ، وإنهم وضعوا الحقائق في جيوبهم وجف القلم

لنقل ان معارفهم من حيث المجموع هي أرقى من معارف الشرقيين ، فليس يعني ذلك أنهم صاروا أبجر منا في العلوم الخاصة ببلقنا وآدابنا وان قولهم في الادب العربي صار ينبغي أن يكون فصلا وانه من حيث كان الذي كشف أشعة وونتجن أورياً وجب أن يكون الاوربي أدري من العربي بشعر الجاهلية ، وانه اذا خلط منهم خالط في هذا الموضوع لزم أن نحترم خطه ونحتشم ضلّاله . فالعلم ليس ملكاً لأوربي ولا لعربي وإنما هو مشاع أولى الناس بأن يحكم فيه للمتخصص به من أي قوم كان . فنحن أدري ببلقنا وبآدبنا وبشعرنا من الاوريين وبالتالي أصبح حكماً على هذه الاشياء منهم

ليس الشرقي مرادفاً قديم ولا العربي مرادفاً لجديد ، بل عند الغربيين عقائده وعادات وأطوار وأوضاع قديمة قد تكون أقدم من أندادها عند الشرقيين . فمن اكبر الاغلاط تلقي كل قول أوربي جديداً وتنزله منزلة اختراع صناعي أو كشف علمي

ليس كل شيء قديم منبوذاً وليس كل شيء جديد - برغم ان كل جديد له طلالة - مرغوباً فيه ، بل ينبغي أن ينظر في العلم الى الاصلح ، وفي العمل الى الاصلح ، بدون ملاحظة ان هذا جديد وذلك قديم  
ان كان كل قديم يجب نبذه والعدول عنه الى جديد فلا يكاد يوجد شيء أقدم من الخبز الذي لا يزال الخلق مجمعين على اتخاذه قوتاً في كل مكان وجد فيه التمتع . ولو مضت مائة الف سنة لما كان العسل الا عسلاً بطعمه وخواصه كما كان منذ مائة الف سنة قبل اليوم . ان هذه أمور مرتبطة بالذوق الانساني ومقتضى

الفطرة البشرية ، فما دام الانسان هو الانسان فهناك بالنسبة اليه أشياء ليس فيها قديم وحديث

الادب قضية ذوق معنوي عائد الى طباع كل امة ومشاربها . ومما لاجدال فيه ان الادب قابل للتجدد وانه يتأثر بكل مؤثر جديد وانه يتلون بلون الزمان والمكان ، وان الادب العربي نفسه دخل في أطوار مختلفة من الازمنة والامكنة التي وجد فيها ، ولكن هناك مسائل عائدة الى ذوق الانسان العربي الكامل والى اسلوب اللغة العربية الاصلي . فهذه مسائل ليس فيها قديم وحديث بل فيها غث ومعين وبارد ومستنكره ، والامور القوية لا تعرف بل من ذاق عرف

ان كان العصر الحالي فاق العصر الماضي في الطبيعيات والكيمياء وجر الانتقال فلا يستلزم ذلك أن يكون فاقه في الشعر والابانة عن عواطف النفس . وان المبقرية لنشيدة الاقوام بدون نظر الى زمان أصحابها . أفيوجد في الانكليز اليوم من له مكانة شكسبير في الشعر أو في الالمان من له مكانة غوته ؟ وليس واحد منهما من أهل العصر الحالي . كذلك الجاحظ وابن المقفع وبديع الزمان امثلة انشاء العرب ، وأبو نواس وشارو أو تمام أقيسة قريض لم سواء اكان العرب الاولون أم المحدثون لا يضر بفصاحتهم انهم عاشوا في الزمن السالف فالمسئلة مسئلة خيال وشعور وملكة ابانة عنهما ، وهذا ليس في شيء من الكيمياء ولا من الميكانيكيات . فلا ينبغي خلط العلم مع الادب ولا الصناعة وجر الانتقال مع الفصاحة . وان اقحام لغفلى قديم وجديد هنا هو استغلال ألفاظ بغير حق كما يقول الاستاذ الغمراوي بل هو تضليل وقلب لحقائق الاشياء واقيسة فاسدة ليست نتائجها عن مقدمات صحيحة

« مادة » الادب ، في الكلام العربي »

وقد أشار الاستاذ الغمراوي في هيفة ٢٢ من كتابه الى التسف الذي تصفه طه حسين في بحث « الادب » واشتقاق هذه الكلمة وكيف أنكر أن تكون عرفت في عصر الجاهلية أو زمن البعثة وأورد الشبهة على أن يكون الحديث

النبي « أدبني ربي فأحسن تأديبي » صحيحاً بلفظه وكيف مضى في تعليماته كلها على أنه « ليس ما يمنع » وأخذ يبنى عليها أحكاماً طويلة عريضة . فقال الأستاذ الفمراوي إن « ليس ما يمنع » هذه لانتفاء الجزم والقطع وإنما هي تقال في باب الاحتمال . ثم استلطفت جداً قوله :

على أنه إذا كانت المسئلة مستلة يجوز وليس ما يمنع ، فليس ما يمنع أن تكون النصوص التي وردت فيها هذه الكلمة عن الجاهلية صحيحة ويجوز أن يكون الحديث الشريف الذي أشار إليه قد صح عن النبي بلفظه »

وأنا أقول أنه عدا حديث « أدبني ربي فأحسن تأديبي » توجد أحاديث كثيرة من زمن البعثة فيها هذا الحرف كقول علي كرم الله وجهه : « أما أخواننا بنو أمية فتادة أذنة » جمع أدب وهو الذي يدمر الناس . وقول ابن مسعود : « إن هذا القرآن مأدبة الله في الأرض » أي مدعاة الله في الأرض . كلا الحديثين استشهد بهما لسان العرب . ولعلني إذا انتدح لي الوقت أجد أحاديث أخرى من ذلك العهد فيها هذا الحرف . فلن قيل أنه لا يمكن الجزم بصحة تلك الأحاديث ولو جاءت معنعة من قعات الرواة ، قلنا هكذا لا يبق تاريخ ولا يعود مكان للبحث . وما أحل قول الفمراوي :

« وعلى أن اسبقية هذه الكلمة على العصر الأموي أرجح جداً من التجويز والاحتمال ، قد رويت نصوص كثيرة عن الجاهلية ونجر الاسلام كل منها بجوي مادة أدب في صورة من صورها ، وهؤلاء القلة قد قالوا بصحة تلك النصوص . وبئذ ما صححوه من غير ما قرينة ولا داع شطط واسراف تضعيع معه الحقائق ولا ينمو به الأدب »

نسبة الاحتمال الى الحديثين والفقهاء والتكلمين والاشعاع

وفي صفحة ١٥٠ يسط الاستاذ الفمراوي مذهب الدكتور طه حسين في الشك : هذا الشك الذي هام الدكتور بحبه حتى انتهى الى أن اتخذ قائله جميع التجريح فيقول : ان ما ادعاه طه حسين لنفسه من أن الشعر الجاهلي موضوع جله

ان لم يكن كله هو دعوى مرجليوث لادهوى طه حسين في الحقيقة  
يقول : وقد سماها طه حسين نظرية وأعلتها في الكتاب أول مرة في صفحة  
٦٤ وأعلن الفراغ من اثباتها في صفحة ١١٦ اذ يقول : « ولكننا محتاجون  
بعد أن ثبتت لنا هذه النظرية أن نبين الاسباب المختلفة » الخ

قلت اني لا ألوم الدكتور طه حسين الذي قصاره ان يسرق رأيا لمستشرق  
أوربي خالف فيه جمهور المستشرقين فضلا عن علماء العرب، وان ينتحل هذا الرأي  
لنفسه متبجحاً به كما ألوم نظارة المعارف المصرية التي تركت ناشئة الأمة التي آمنها  
على أحاديثها العربة في أيدي مضالين بحسبون مجرد الشك يقيناً ويبنون عليه أقيسة  
و يلعبون بالحقائق التاريخية التي أقرها جمهور الشرقيين والغربيين وينقضونها  
بدون أدنى دليل يصح الاعتماد عليه ليقسموا مكانها أوهاماً في أوهام وأقويل أشبه  
بأضغاث أحلام ويلقنونها نشء هذه الأمة على انها حقائق علمية ١١ ان علا كهذا  
لو وقع في بلاد أوربية لسقطت من أجله الوزارة بأجمعها لا نظارة المعارف وحدها.  
ولكن الشرق أصبح في فوضى حقيقية من جهة التعليم لأنه زعم انه يريد نبذ  
أسلوب التعليم القديم والعمل على الاسلوب الجديد ففسي القديم ولم يدرك الجديد  
ووقفت الأمة حيرى لا تعلم ممن تطلب الحساب

وأعود الى كلام الاستاذ الغمراوي فهو يقول انه قبل النظر في نظرية طه حسين  
هذه وأدلتها وقبل المقارنة بين طريقة الدكتور في اثباتها وطريقة العلم في تحميص  
النظريات لابد من حمل مقارنة أخرى أهم من هذه المقارنة ومن تحميص أمر آخر  
أهم من هذه النظرية ، وهذا الامر هو موقف صاحب الكتاب لقاء القديم ، وهذه  
المقارنة هي المقارنة بين موقفه هذا وما يترده العلم الحديث . فاللغة العربية لو صدقت  
نظرية الدكتور لن تُرزا بأكثر من تضييع نسب الشعر الجاهلي فيصبح مجهولا  
نسبه بعد ان كان ينسب الى شعراء معزوفين اما الشعر ذاته فان اللغة لن تفقده لانه  
في رأي الدكتور « انما هو اتمحال الرواة أو اختلاق الاعراب أو صنعة النحاة

أو تكلف القصاص أو اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين »  
أقول : هذا هو الحال بعينه . فانه لا يأتي أحد في الدنيا عملاً بدون غاية يقصد اليها . وإلى الآن يتعذر علينا ان نفهم المقصد الذي لأجله تكلف حماد والاصمعي خلق مئات ألوف من أبيات الشعر وعزوها الى الشنفرى والاعشى وامري ، القيس وغيرهم وخلق الحوادث التي قيلت فيها واقتناع هذا الشعب العربي الكبير الذي يحصى بانلايين والذي صنعتها الاخبار والروايات لا شغل له أهم منها بالتواطؤ معهم على ما خفوه ! فما فهمنا مقصد الرواة في تسيير هذا الشعر الخلق أولاء ، ولا السبب في تواطؤ هذه الامة العظيمة - مع شهرتها بحرية الفكر - على هذا الكذب البارد ثانياً . ثم لم نفهم لماذا بعض « الاعراب » يخلق شعراً فينسبه الى غيره ؟ أفليس الأجدر به ان ينسبه الى نفسه ويفتخر به لاسيما ان الشعر كان من أعظم مفاخر العرب . ولقد سمعنا أن بعض الناس كانوا يدعون شعر غيرهم من شدة باؤ هذه الامة بالشعر وانه كثيراً ما وجد لصوص أدب يشنون الفتاة على أقوال الناس ويزعمون انهم هم قالوها . فأما ان يقول امرأى من البادية مطلقة كفتانبك مثلاً ، ثم انه بدلا من ان ينشدها على أنها لنفسه وينال بها الصيت البعيد يذهب ويقول انها لامرى القيس . فهذا مما تقاصرت أفهامنا عن ترك سره ... وأما النحاة الذين جردوا القواعد النحوية من الشعر والكلام الذي حفظوه من كلام الجاهلية قلما وجسوا ان كل ما كان قاعلاً يحمي مرفوعاً وكل ما كان مفعولاً يحمي منصوباً وان الاسم بعد كان مرفوعاً وانه بعد إن منصوب واهم جداً قرروا هذه الامور على أنها قواعد كلية وان ما خالفها هو شاذ . ولم يكن لهم ارب خاص ولا فرض معين في أن يكون هذا مرفوعاً وذاك منصوباً وذلك مجروراً بل انما قالوا به لانه هكذا جاء عن العرب . ولو نطق العرب بالفاعل مجروراً لقال النحاة بجره إذ ليس لهم أدنى جرم من رفعه . فلماذا ياليت شعري يذهبون ويرتكبون اثم الافك ويخلقون شعراً من عند أنفسهم وينسبونه الى زيد وعمر ومن الجاهلية ليؤيدوا به ان الفاعل

مرفوع وان الباء حرف جر وان الواو عاطفة وما أشبه ذلك . أفيأتري لو كان الفاعل هو المنصوب والمفعول هو المرفوع وجعلت من شعر الجاهلية شواهد تؤيد ذلك أ كان ذلك يرزأ هؤلاء النحاة في رزقهم أو دينهم أو حسبهم أو ينلم من شرفهم ويغض من قدرهم ! ثم لو كان هناك نحوي واحد أو نحويان أو ثلاثة لكان الخطب وسهل التشيق بهذا الحال ولكنهم مئات وألوف، وإذا نظرت الى العالم العربي يومئذ قل عشرات ألوف . أفكل هؤلاء تواطوا على الكذب وأنشدوا أشعاراً يؤيدون بها قواعد نحوم وعزوها الى الجاهلية وهي ليست من الجاهلية . ثم ان هذه القواعد ليست في الحقيقة قواعد نحوم بل هي قواعد كلام العرب والمناهج التي تمشي عليها هذا الكلام منذ وجدت لغة مضر فما ضرهم لو كان كلام العرب على نحو آخر . فما أسهل الفرض والتقدير على مله حسين، وما أهون الكذب والاختلاق في نظره، وما أفرغ ضائير الخلق في حسابه . ان هي إلا كلمات يلو كها فيه ويجري بها قلمه وهو يظن تحقها هيناً وليس شيء من ذلك بهين ولا بداخل في العقل . ان الناس حدثوا عن رجل كان يجيب على كل سؤال يلقي عليه حتى لا يقر بالعجز وكان سيال الفريجة قلماً ياده أحد بسؤال الابداء بالجواب وأورد شواهد . وكان أصحابه قد عرفوا هذا الخلق فيه فأرادوا لأجل الفكاهة أن يسألوه عن لفظ لا معنى له ليروا كيف يجيب فاجتمعوا وافترحوا أن يقول كل منهم حرفاً ثم يجمعوا الحروف ويتركبوا منها اللفظة التي يريدون السؤال عنها ففعلوا ذلك فإذا باللفظة التي تركبت من تلك الحروف هي «الخنفسار» وهي لفظ لا معنى لها في اللغة . فجاءوا الى شيخهم وسألوه عن الخنفسار فبادر بجوابهم انه نبات ينبت بأطراف اليمن وان من خصائصه ان يجنب الحليب قل شاعرهم :

لقد جذبت محبتكم فوادى كما جنب الحليب الخنفسار

ثم قال : ذكر داود الانطاكى في تذكرته كذا وكذا وذكر فلان من الخنفسار كذا وأراد أن يأتي بحديث نبوي . فمئذ ذلك ضحك القوم وقالوا له : كذبت علي

الشاعر وعلى داود الانطاكي وعلى فلان وفلان فلا تكذب على رسول الله . وكيف كان أصل هذه القصة فما لا مزية فيه أن لفظة واحدة مخلوقة هي « الخنفسار » قد طبق خبرها الآقق وصارت مثلاً مضروباً وصارت ذات معنى في ذاتها يدل على التلفيق ، وصارت قصة ذلك الشيخ التي أحب أن يخلق شاهداً من قريحته أشهر قصة حفظها الأدياء من قرون ولم يبق أحد قريباً لم يسمع بمحدث الخنفسار . أفيرى طه حسين بعد ذلك أنه من السهل أن تكون شواهد اللغة كلها خنفسارية وأنه « ليس ما يمنع » أن تكون هذه الشواهد كلها أرجلها من وضع النحلة ! ونحن نجأوبه : يمنع ذلك العقل السليم والمنطق والعادة والوجدان الصحيح والكتب الموجودة والادب المأثور والروايات المصححة والتواتر . يمنع ذلك ما لو فسد لم يصح علم في الدنيا . وأغرب من هذا قوله أن الشعر الجاهلي هو « من اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين » ١١١ وأول دليل على فساد هذا الزعم أن هؤلاء المفسرين والمحدثين وانتكلمين لم يكونوا شعراء . وإن وجد منهم من قرض الشعر فيكون نادراً ، والنادر لا حكم له . ثم إن كانوا قالوا شيئاً من الشعر فقد كان أسلوبهم فيه أسلوب علماء لا ينحفي على الناقد البصير وهذا بعيد عن مذاهب الشعراء . وأذكر هنا النكتة التي رواها ابن خلدون في مقدمته عن لسان الدين بن الخطيب حين أنشده منشد :

لم أدر حين وقت بالاطلال ما الفرق بين جديدها والبالى

فقال له : هذا شعر قبيح لقوله « ما الفرق » فإن الشعراء لا يعرفون هذا الأسلوب . وبالاختصار أن المحدثين والمفسرين والمتكلمين أن وجد منهم من قل الشعر فاعلموا يكون على أساليب العلماء المعهودة لا على أساليب الشعراء لاسيما شعراء الجاهلية هذه قضية لا يقدر أن يفسط فيها لاطه حسين ولا مرغليوث ولا غيرهما إلا إذا جاز تماطلي الحال وصار يؤخذ به في الجدل فبند ذلك كل قول جائز ...

وليقول لنا طه حسين : من من أولئك المحدثين كان يعتمد تزوير الشعر على



ألسن شعراء الجاهلية ؟ أفكان البخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه واحداً بن حنبل والشافعي ومالك والمزني والدارقطني وابن تيمية وهذه الطبقات بإمكانهم من الصدق والورع والتحرى الى الدرجة التي لم تعهد في أمة من الامم هم الذين يضعون تلك الاشعار الجاهلية وهاتيك القصائد على ما فيها من غزل وتشبيب وطروق نساء في الليالي الخ وهم الذين كان الواحد منهم اذا أراد ان يتلو حديثاً قام فصلى ركعتين وتوسل الى الله تعالى ان يلهمه الصواب حتى لا يأتي بحرف زائد أو ناقص . ثم ماذا كان مقصدهم من وضع هذا الشعر ؟ أفكان درساً في العفة ان يخلقوا مثل :

فثلك حبلى قد طرقت ومرضع فألميتها عن ذي ثمام محول  
اذا ما بكى من خلفها انصرفت له بشق وتحي شقها لم تحول  
أم كان درساً في التوحيد ان يضعوا للناس مثل :

حياة ثم موت ثم حشر حديث خرافة يا أم عمرو  
أم كان تزيهيداً في شرب الخمر وضعهم :

ألا هي بصحتك فاصبحينا ولا تبقي خمور الاندرينا  
ووضعهم الآخر :

واذا سكرت فاني مستهلك مالى وعرضي وافر لم يكلم  
أم كان غرامهم ان يشيدوا دين النصرانية حينما نظموا على لسان النابغة في  
مدبح بني غسان :

يجبون بالريحان يوم السباب

أي يوم الشعانين . وحين قالوا عنه :

محلته ذات الاله ودينهم قوم فايرجون خير العواقب

الى غير ذلك مما لو استقصى لم تسعه الاوراق ولم تضمه الاجلاد

ومن هم ياطه حسين وأولئك المفسرون الذين زوروا هذه القصائد على الجاهلية ؟  
ان المفسرين عندهم محصور قريباً وأشهرهم الطبري والرازي والبخاري

والبيضاوى وابن برجل ومن عدا هؤلاء فلا يبلغون مكانهم في شهره أفأحد في الدنيا يقول ان ابن جرير الطبري كان عنده من الوقت مع تآليفه التي كانت تفي الاعمار دون قراءتها وحلقات دروسه المتصلة التي كان يقصدها الناس من الآفاق بحيث انه كان يصنع التصادف على ألسن الجاهلية 1 وهل القاضي البيضاوى هو الذى قصد يزور للناس أشعاراً على لسان النابغة الجعدي وأعشى باهله ؟ وما الذى حداهم الى ذلك ؟ أفكان هذا الشعر الذي زوروه في معنى آي الكتاب الذي فسروه ؟

ثم وصلت أيضاً ياحه حسين الى المتكلمين وأدخلتهم في مؤامرة التزوير هذه فآتتنا ولو بشاهد واحد على صدق دعواك ، وقل لنا أي بيت قيل انه نظمه أبو الحسن الاشعري أو أبو منصور المسائريدي أو امام الحرمين أو فحس الاسلام الجويني أو الامام الغزالي أو أبو بكر الباقلاني أو النسفي أو غيرهم من المتكلمين عن لسان أحد من شعراء الجاهلية أو اشتبه في انه له دون الجاهلي الذي نسب اليه وقل لنا ما غاية ذلك الامام المتكلم من تلك الكذبة واشرح لنا عما في هذا الكلام الخنلق من زيادة الاستدلال على وجود الله أو على صحة الاسلام ؟ ان هؤلاء المتكلمين هم منطقة قصوا أعمارهم في التعليل والقياس فلا يعقل أنهم يأتون عملاً أو يقولون قولاً بلا سبب

سهل عليك وعلى أمثالك لقاء الكلام على عواهنه وان تقول « ان القدماء لم ينسوا في البحث قوميتهم ودينهم وما يتصل بهما فاضطروا الى المحاباة وارضاء العواطف فقلوا عقولهم بما يلائم هذه القومية وهذا الدين »

ولكن ليس بسهل عليك ولا على أمثالك أن تثبتوا كيف جروا في هذه المحاباة وفي ارضاء هذه العواطف ولا تقدرون ان تأتوا بشاهد واحد على هذا ،

وقصارى ما تاتون به «خيال» وانخيلال يبقى خبالا، و«افتراض» والافتراض لا يكون حقيقة مجزوماً بها، لا سيما اذا كان بعيداً منبوجاً . فالقدماء أحبوا دينهم وقوميتهم وما من أمة من الأمم إلا وقد أحببت دينها وقوميتها، والافرنج المعاصرون بالاجمال محبون لدينهم وقوميتهم وان وجد منهم من هو غير متمسك بدينه فهو تحت تأثير نشأته الدينية والقومية، وكل من هذه الفئات تدافع عن دينها أو عن قوميتها وتجهتد ان تثبت كونها أهدي سبيلا من غيرها . ولكن الكذب والاختراع لاجل اثبات الحق هما نفس العمل لاثباته باتفاق الأولين والآخرين . وان اخذنا الحقائق لا سيما في الامور التي تناولتها أمم بمخادفها وشعوب بقضها وقضيضها ليس من السهولة في المسكان الذي يقع في خيالك وخيال مرغليوث . وان الحب الذي يشعر به الانسان لدينه أو لقوميته سواء أفي قديم أو في حديث لا يجعله على ترك وجدانه وتصوير نفسه كذاباً وضاعاً، مفترياً مختلفاً وهو يعلم أن كل كذب فصيله الى الفضيحة وانه مع ذلك من حقيده في كفاية تغنيه عن ارتكاب السرقة

على أننا لو سلمنا جدلاً بأن القدماء لفرامهم بدينهم أو قوميتهم أراحوا أن يميزوها بشواهد جديدة فلم نفهم حتى هذه الساعة ما الذي في شر الجاهلية مما يميز الاسلام ويزيد في ايضاح براهينه حتى يقوم المحدثون والمفسرون والمتكلمون بارتكاب كبيرة التزوير ويقولوا عن ألسن الجاهليين شعراً مخلوقاً لا حاجة بهم اليه، فيكونوا كمن شهد الزور عفوياً بلا طلب أو سرق على غير حاجة . وهذا أمر إن لم يرده الدين وانطلق رده المنطق والعقل

﴿ محاولة الغاء حدود ثلاثة عشر قرناً بضعة اسطر ﴾

ومن جليل الملاحظات التي أبداهها الاستاذ الفراري في كتابه ما يأتي :

( لكن مذهب الاستاذ فيما يسميه بالقديم أي فيما أجمع عليه أهل العلم باللغة الى ظهور الكتاب يسلب اللغة أدبها كله ويسلب أهل اللغة كل تاريخ لغتهم وشيئاً كثيراً جداً من تاريخهم انه ينسب الى « أن نضع علم المتقدمين كله موضع البحث »

ص ٦٠ وكان هذا لم يكفه فمقب عليه بقوله « لقد أنسيت فلست أريد أن أقول  
 البحث وإنما أريد أن أقول الشك » وما نضع موضع الشك فلن نبني عليه طبعاً ولن  
 نستشهد أو نتفنع به بحال . فهو مبدأ يطوي ماضي الآفة كلها طياً ويضرب على علم  
 للتقدمين كله طلباً من الشك يحول دون انتفاع الناس به . ولا بد للناس بعد  
 ذلك من أن يصبروا على غير لغة أو أدب أو تاريخ حتى يقوم المذهب الجديد  
 منحب مله حسين فيكشف لهم أدهاً وتاريخاً جديدين ويتقي لغة نظاماً جديداً يحل  
 محل هذه الفوضى الجديدة التي يريدون ادخلها بهذا المبدأ على الآفة والتي اذا أباهه  
 الناس كانوا في رأي الدكتور لا يعرفون العلم حقه الخ ) الى أن يقول الاستاذ  
 الفمراوي : « فهذا المبدأ الذي وضعه صاحب الكتاب في مقدمة كتابه تمهيداً  
 لبعثه هو لا شك أم وأشد خطراً من نظرية الكتاب بل هي بجانبه لا تبدو الا  
 ضئيلة نافية . ومع ذلك لم يره صاحب الكتاب جديراً الا ببعض صفحات  
 ينضمها له من كتابه كأن العلم الذي ذكر هذا المبدأ باسمه لا يحتم على الاستاذ اثبات  
 صحته أو على الأقل تبريره قبل الأخذ به أو كأن تبرير مبدأ كهذا يلقي جهود ثلاثة  
 عشر قرناً يمكن أن يقوم به كاتب في بضعة أسطر أو صفحات من كتاب . ان العلم  
 الذي يكتبه الدكتور باسمه لا يمكن أن يكون بعض مبادئه مطلقاً لبعض . فهو لا  
 يمكن أن يقر مبدأ يسمح لشخص ما ولو كان استاذاً في جامعة أن يهدم أو يعطل  
 في دقائق ما بنته الاجيال في طوال القرون » الى أن يقول الاستاذ الفمراوي  
 وفيه دره « العلم كما يتمرز كل التمرز في البناء يتمرز كل التمرز في الهدم ، وكما ينبغي  
 يحافظ على ما ينبغي وكما يصون جهود الحاضر والمقبل من الاجيال أن تضع في أبحاث  
 لا طائل تحتها يصون جهود الماضي منها أن تضع بشك جزاف لا مبرر له الخ »

تقد جمع الاستاذ الفمراوي فأوعى في هذه الجمل القليلة التي هي مثال من أمثلة  
 البلاغة . وأضيف الى ذلك أن الشك لا يكون علماً لأن الشك أشبه بالهدم والعلم

موجود فلا يكون الشيء معنوماً وموجوداً في وقت واحد

وأقول أيضاً : ان الاوربيين الذين اخترعوا النسخ على منوالهم في العلم والثقافة لم يهدموا ماضيهم ولا نسفوا ما رفعته القرون الخالية . وهذه الثقافة اليونانية واللاتينية لا تزال لقولهم نبراساً ولا دابهم أساساً . والتجديد في الادب وفي كل شيء ليس معناه هدم كل بناء قديم لانه قديم بل هو هدم كل ما تحقق أنه مختل الاساس لانه مختل ولان الاقامة به خطر فأما اذا كان الاساس متيناً والبناء مقراً متلائماً والاقامة بالبناء أو بجانبه لا تدهو الى الحذر ولا تؤذي بالخطر فيكون تمديد هدمه ضرباً من الجنون . أغطر ، ببال أحد أن يهدم الأهرام لأن الأهرام بنية قديمة زائدة العتق وأن يتبدل بها بنية جديدة على الطرز الاحداث . كلا ! بل الناس يحرمون على الاهرام ويعتونها من مفاخر القرون السوالف ويحملونها عبوة وذكري ويتخذون من شكلها مثالا هندسياً منسوبة اليها . ثم ان هذا الجديد هو حلقة من سلسلة ، وسيأتي يوم يعود فيه قديماً ويأتي جديد بدلاً منه

ان هذا القديم كان جديداً وسيبقى هذا الجديد قديماً

والادب بنوع أخص لكون مركزه التوق يختلف عن العلوم الطبيعية ولا يتهيأ للاختراعات الجديدة كتهيأ هذه العلوم . ولقد شاهدنا أشد الناس استمساكاً بالطرق العلمية المسادة وأعضتهم بالتواجد على المحدثات العصرية اذا جئت به الى الادب وأسلوب القول حافظاً أشد المحافظة على الديباجة المنسية وأودع الآراء العلمية الحديثة قوالب ليست في شيء من الاختراعات الجديدة ، وما سمعنا بكاتب نزع عن الاسلوب المعروف في الكتابة الى أسلوب جديد يتوخى فيه لغة جديدة واصطلاحات غير معروفة وساغ ذلك في أفواق الناس . وكثيراً ما سمعنا عن طه حسين وبعض من يسمون أنفسهم بمحدثين أنهم يريدون أن يجددوا في الادب

وما رأيانهم أتوا بشيء جديد . فهم بين أمرين : إما أن يقتدوا بالاولين في أسلوب الانشاء ويخوضوا في حديث التجدد لكن بلهجة القدماء أنفسهم فيكونون خالفوا ما ينعون اليه واما ان يحاولوا منزعاً جديداً في الكتابة فترام يخرجون عن أساليب اللغة ولا يعود كلامهم مفهوماً ويشعر كل من قرأ أنهم يحاولون فلسفة باردة من أبعد الاشياء عن الفوق السليم . هذا من الوجهة العملية ، فلما من الوجهة النظرية فليقل لنا طه حسين : ما الادب الذي صحّ عنده بعد أن وضع الادب القديم كله موضع الشك ؟ فإن الناس لا بد لهم من أدب ومن تاريخ أدب ومن تاريخ سياسة ولا يمكنهم أن يتركوا ثمرات العقول والقرائح في آماند متطاولة وحقب لا يكاد يحفظ بذاتها لاجل أن يقول لهم طه حسين « ليس ما يجمع أن يكون كذا » أو « ان الشك فيه لغة » أو « ان القدماء أحبوا الاسلام كثيراً فقصروا كل شيء عليه وكذبوا هذا الكذب كله لاجل تمجيد الاسلام » أو ما هو بمعناه مما يدل على سهولة الكذب الى الحد الاقصى عند طه حسين

ولقد جالوبه الاستاذ الفمراوي قائلاً : ولو ان الدكتور اجمع بسنة العلم في بحثه لم ان قديم اللغة العربية اكبر من أن يقع دفعة واحدة تحت شك باحث علمي وتقتصر شكه على ذلك الجزء من القديم الذي يتصل بموضوع بحثه . وليته اذ ترك سبيلهم في هذا تبع سنتهم في نقد القديم فين حقاً وجوه النقد فيه ومواطن الضعف منه حتى يكون هو على بصيرة من بحثه وحتى لا يضيع زمنه وزمن الناس في بحث أو اباحات لعل الحاجة العلمية اليها غير قائمة . ولكنه لم يفعل هذا أيضاً كأنما قد أحسن بان الاخذ بسنة العلم هذه يطيل عليه الطريق الى ما يريد ويجعل كل موقف شك يقفه واقعة بينه وبين مخالفيه فأراد أن يجمع الوقائع كلها في واقعة واحدة حاسمة : يشك هو في القديم كله جملة ويدافع المدافعون عن القديم جملة ونسى انه سواء انتصر عليهم في نفوس الشباب أو لم ينتصر فلن تكون الواقعة واقعة علمية

من جانبه ولن يقر العلم انتصاره لو انتصر لأن العلم يريد أن يكون التنازل والتدافع حول كل موقف وسيلة الى تمحيصه وتبيين الحق فيه . ولو في غير هذه الامة ظهر هذا الكتاب لكان فيها فيه من دعوة الى الشك في الماضي كله ما يكفي وحده لامامة الكتاب وليدأ

ثم أتى الغمراوي على ذكر مبررات الشك في زعم طه حسين ورد عليها واحداً واحداً بطريقة علمية نترك لقارىء الكتاب التأمل في أحكامها وسدادها ولكفي آقف عند قول طه حسين « ان الشك قد يؤدي الى ما يقرب من الثورة الادبية » وجواب الغمراوي له بقوله « ان العلم ليس من هذه احداث الثورات ولا يرمي في ابحاثه الى استحداث الغرائب وما نراه من غرائب العلم انما جله عفواً لم يقصد العلم أن يدهش به الناس انما طلبة العلم الحق يرحب به أينما وجدته: ان وجدته بين القديم استمسك به وان كشف به من جديد فرح به، دهش له الناس أو لم يدهشوا . لذلك يحافظ العلم على القديم من الحق يحافظه على الجديد منه . وهذا الكلام يبدو بديهياً لاجابة الى توكيده لولا ان الطائفة التي تتلقب بالمجددة في مصر والدكتور طه حسين من قائلتها تكتب وتكلم على ما يظهر كأن القدم علامة البطلان والجدة علامة الثبوت » الى أن يقول : « ان العلم ليس هو الذي اذا لم نبذ ولم يحقق واذا استطرف قبل ولم يحقق . بل منهج العلم في الواقع هو المحافظة أو قل ان العلم هو رأس المحافظين المتعقلين لا ينبذ قديماً الا ببجعة ولا يقبل جديداً الا ببرهان . وليس معنى كون العلم لا ينبذ قديماً الا ببجعة انه يرى ان كل قديم حق ولو كان يرى ذلك مانبذ فقط لا ببجعة ولا بغير حجة بل لرأى - جرياً على قاعدة استحالة التناقض بين الحقائق - ان كل حجة تؤدي الى نبذه حجة باطلة لكن العلم ينزل المعلومات منازلها في القديم كما ينزلها منازلها في الحديث »

ان هذا الفصل من كتاب النمرائي هو فصل الخطاب في قضية التقديم والحديث وفي موقف الناس بينهما، يكاد الناقد البصير اذا قرأه أن لا يجد في عباراته أدنى فرجة يقدر ان يزيد بها كلمة أو ينقص كلمة فألفاظه مفصلة على قدر المعاني ومعانيه مفصلة على قدر الحقائق الثابتة ولقد أتم الاستاذ النمرائي مبحثه في العلم وشؤون وطريقة التحقيق فيه ودرجات الثبوت والراجح والمرجوح والقطعي والظني الى غير ذلك مما يجدر بالناشئة ان يحفظوه عن ظهر قلوبهم وان يتدبروا معانيه ويتخذهوا دستوراً للعمل ومناراً للسرى في ظلام هذه الشكوك المعترضة .

وأنا أزيد على ذلك ان العلم ليس فيه قديم وجديد وانه كما قال المتكلمون عن العلم الإلهي ان الاشياء تستوي عنده الأول منها والآخر والحاضر منها والغابر كذلك العلم البشري الذي هو شرارة من العلم الإلهي يستوي أمانه القديم والجديد ولا يخصه منها إلا الثابت فتخصيص العلم بزمان أو بمكان وقصره على شرق أو غرب أو مقدم أو مؤخر ضلال في أودية ليست من العلم في شيء ووصم العلم بما هو براء منه . وان هذه الفئة التي تسمى أنفسها بالمجددة في مصر أو في غير مصر إنما تريد لتستثمر نزغات الشباب وبدوات الغرور التي ينشأ عن قلة التجربة لتحمل الناس على نبذ كل قديم حقاً كان أو باطلا . وليس هذا العارض منحصراً في مصر أو في الشرق بل العالمية في الغرب أيضاً من داهم أن يلوا كل قديم وينشدوا كل جديد ويعترضوا على كل أمر أجمع عليه من تقدمهم ، وترى الناس هناك معهم في هناء ما دامت دماؤهم تظلي في مراحل الشباب فلذا قطعوا المقد الثالث من حياتهم رأيتهم رجعوا عما كانوا عليه وعدوه من غرور الشباب ونظروا في الامور من حيث جوهرها لا من حيث تاريخ مولعها وصلوا ان ما كانوا عليه من الشطط إنما هو عمل اقتضاه تركيبهم الفسيولوجي الذي هو في فورة دم الشباب غيره في ركون جاش الكهولة .



ثم ان الاستاذ الفمراوي تكلم على منهج ديكارت الذي هو سلاح طه حسين بزعمه والخور الذي أدار عليه مباحثه واستخلص منه ان ديكارت لم يبدأ بالشك لاجل ان يستمر في الشك بل ابتداً بالشك لينتهي الى اليقين وانه صار من قواعد فلسفة ديكارت ان ما وجد في اللذهن واضحاً جلياً فهو حق يجب ان يسلم به تسليماً

وأنا أقول ان ديكارت انما بدأ بالتشكيك ليزداد يقيناً ، أشبه بالرجل الذي يريد ان يعطم طمرة بعيدة فيرجع الى الوراء استجماعاً لقوته ونجدة يستجد في هذه الرجعة الى الوراء من العزم ما لم يكن له لو قفز من مكانه . وما أحد من الفلاسفة قال ان ديكارت ابتداً بالشك حتى ينتهي بالنفي . بل الامر بالعكس قاعده كانت أشبه بالشهادة أولها النفي ونهايتها الاثبات الذي لا شك فيه من ناحية من نواحيه ، قد جعل ديكارت قاعده ان يشك باديء ذي بدء حتى اذا تأمل كيف أمكنه ان يشك انتهى الى نتيجة ان التشكيك موجود ثم انتهى من اثبات وجود الانسان الى وجود البارئ تعالى . هذا هو منهج ديكارت . واني أرى أجمعه متفلسف لمنهج ديكارت هو طه حسين الذي ما زاد على ان ألقى شبهات وأورد خوائس ثم لم ينته منها إلا الى حيرة عمياء ليست في شيء من منهج ديكارت . وأقول أيضاً لو سلطنا جدلاً بأن منهج طه حسين هو مطابق لمنهج ديكارت فمن يقول ان ديكارت كان معصوماً من الخطأ وانه ان قل ديكارت فقد قضى الامر وجف القلم ، فلا ديكارت ولا فيلسوف آخر تلقى الحكماء جميع كلامه بالتسليم وقد زعم ديكارت ان حركات الحياة ناشئة عن أرواح حيوانية يقذف بها القلب الى الدماغ ويقذف بها الدماغ الى الاعصاب ، واليوم نجد الناس يمزأون بهذه النظرية . ومن أم ما نبه اليه الاستاذ الفمراوي من أدوات التضليل التي

استعملها الدكتور طه حسين هو قول الدكتور هن طريقة رينيه ديكرت انها مجرد الانسان من كل ما كان يملئه عن موضوع بحثه من قبل . قال : على ان القاعنة الديكارتية ليست كذلك بل هي ان لا قول عن شيء انه حق الا اذا قام البرهان على انه كذلك . وشتان بين هذا المعنى وبين المعنى الذي زعم الدكتور من وجوب التجرد من كل ما قيل في الموضوع من قبل اذ من الجائز ان يكون ما قيل قد قام البرهان على صحته . وأنا أقول ان قول ديكرت : أشك في وجودي ، اذاً أنا موجود هي بنفسها تدل على عدم التجرد من كل ما كان يملئه من قبل . فقد كان مقرراً عنده من قبل ان التشكيك هو تفكير وان التفكير دليل على وجود المفكر . فالتحدي من هنا الى اثبات المخلوق ثم الخالق . وعليه يكون ديكرت عمل بقاعدة هي من البديهيات عنده من قبل ولا يكون نفي التجرد الذي يصفه لنا الدكتور .

ومالي والتعليق على كتاب الاستاذ الغمراوي واستقصاء ما فيه وهو لم يترك في القوس منزع ظفر ولم ينادر صغيرة ولا كبيرة من الموضوع الا وفاها حقها من البحث بطريقة علمية اعتادها من مباحته في الكيمياء وعلم الطبيعة وتم فيها حفظه بلمحة عربية متناهية في البلاغة فجاء هذا الكتاب نسيج وحده في الجمع بين العلم والادب، وآية من الآيات الباهرة في ابراز التحقيقات العلمية بهذا القلب النفيس من لغة العرب وان من أفضل ما في هذا البحث ان صاحبه استاذ متخصص في علوم الطبيعة متمرس بالتجارب التي لا تكذب صاحبها بما يزيده صحة حكم وسداد نظر ويؤيده في التغلب على المسكابين والقامهم الجبر

## مقدمة المؤلف

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله ، المبعوثين بالحق ، والمهبرين  
بالصدق عن الله

وبعد فهذا قد لست كتاب ظهر من قبل باسم ، ثم ظهر بعد باسم ، وحوى  
في الحالين باسم العلم كثيراً مما يبهره العلم  
ظهر كتاب « في الشعر الجاهلي » منذ أكثر من عامين فسخطه الناس  
سواء العامة منهم والخاصة ، لأنه حوى عقائهم ينكرونها ولكن لأنه حوى  
دعائهم خالف ما يعرفون من أساسيات الدين واللغة والتاريخ . وكان فيما  
استلفتني من ذلك دفاع صاحب الكتاب عن كتابه باسم العلم ، وادهؤه ان  
ذلك الذي سخطه أناس إنما هو نتيجة بحث أخذ فيه بمناهج البحث العلمي  
الصحيح . وهي دعوى لم تكن لتستحق التمحيص لولا أن الرأي العلمي في  
بلدنا هذا لم يتكون أو ليس له صوت مسموع . فلو كان في مصر رأي علمي  
مسموع الصوت ما أمكن أن يلقى ذلك الكتاب الفج دروسا على طلبة حديثي  
العهد بالدور الثانوي لا يستطيعون تحيضا لرأى يلقيه عليهم أساتذهم كأحدث  
ما يتفق مع النهج العلمي الحديث

ونظرت فإذا نعمة الشك المنبثة في الكتاب قد اتخذها صاحبه دريئة يدرأ  
بها هذه النافدين . كلما حاكوه الى مسلم به شك فيه ، وكلما حاجوه بحجة أنكروا

مقدماتها أو سكت عنها كأنها لا تستحق منه اهتماما . وغر ذلك اشياؤه فظنوا أنه الحق قد عجز عنه المبطون . فظرت هذا فشمرت أن أمر أولئك النفر قد جل عن السكوت ، وأن قد ذلك الكتاب من الناحية التي يزعمها لنفسه ويدعيها له صاحبه قد أصبح واجبا من الواجبات ، وأن أولى الناس بأداء ذلك الواجب من كان متصلا بالعلم في ناحية من نواحيه ولم يكن منقطعاً عن الأدب اهتماما يسد عليه الطريق

عندئذ صحت العزيمة على تناول صلب ذلك الكتاب بنقد يكشف عن طريقته العلمية هي أم غير علمية ، ويقرن بعض أجزاء الكتاب الى بعض ليتين أم متوافقة هي فيما بينها أم متخالفة ، فإن الطريقة العلمية يعرفها المشتغلون بالعلم وهم يبتنا خبر قليل ، وتوافق أجزاء الكتاب الواحد ضروري ان كان ذلك الكتاب قد صدر عن تفكير صحيح . وأقل فوائد هذا النوع من النقد أنه اذا أحسن التيسار به يسد أبواب المراء على أهل المراء والشك ، ويخبرهم بين أن يذعنوا للحق أو أن يصيروا مثلاً وسخرية في العقلاء

وكان من أثر ذلك العزم أن ظهرت سلسلة كلمات في جريدة « البلاغ » (١) تنقد كتاب « في الشر الجاهلي » من الناحية العلمية ، إحقاقاً للحق وإنصافاً للعلم والدين . وهي كلمات كدنا نزل على رأي بعض أولي الفضل فنجمعها إذ ذاك كتاباً ، لولا أن ذلك لم يكن من قصدا حين كتبناها ، وأن الكتاب الذي كتبت في قلمه كان قد صدر ووقع من الأسواق ، فلم نسترح إذ ذاك الى نشر النقد كتاباً وقد طوي المنقود

لكن المنقود عاد فانبعث بعد أن غير من زيه وإن لم يغير من حقيقته . فلم نجد بداً من أن نعيد ذلك النقد ونجعله بعد التعديل المناسب نواة لنقد

أوسع يناسب مع التضخم في الكتاب المنقود . فكتاب « في الأدب الجاهلي » هو كتاب « في الشعر الجاهلي » بروحه وغايته وطريقته ، لم ينتفع فيه صاحبه بنقد الناقدين على تعدد تقديم وصوابه ، فأني لا أعرف في عهدنا هذا كتاباً لقي من عناية النقاد على تنوعهم ما لقي ذلك الكتاب . وهم لم ينعوا به لانه جاء بقيم يستدعي ا كبارهم ، إذ كل ما كتب الكاتوبون فيه كان نخطئة له في صميمه ودلالة على عيوبه ، وأما عنوا به لانه تعرض بالهدم للثابت مما يكبر الناس من دين ولغة وتاريخ . فهي عناية كانت أشبه بناية الطب إذا هب لمكاخفة مرض تهدد جرثومته الناس

وفي رأينا أن إعراض صاحب ذلك الكتاب عن الانتفاع بذلك النقد الكثير الصائب أدل على الروح التي بحركة والغرض الذي يسعى اليه من كل ما يلقى وما ينمق من زخرف يزعم به التجرد من الموى والجري على سنن العلم الحديث ، وأن إخراجه كتاب « في الأدب الجاهلي » وفيه ما فيه من أغلاط « الشعر الجاهلي » لدليل قصور عن ادراك الحق ، أو عناء يخرج صاحبه من دائرة طلاب الحق

أما نوع تلك الأغلاط ، وبُعد ما بين الكتاب وبين العلم وسننه في النظر والبحث ، فهذا ما نرجو أن يبينه القارئ من هذا النقد التحليلي لذلك الكتاب

محمد احمد النعمانوى



## نظرة عامة :

### المحذوف من الكتاب

ظهر كتاب « في الشر الجاهلي » تحت اسم آخر جديد بعد أن حُذف منه وزيد فيه

أما المحذوف منه فهو أكثر تلك الأجزاء التي ثارت من أجلها ثائرة الناس في مصر على صاحب الكتاب فاستعدوا عليه القانون وأصدرت النياية فيه قرارها المشهور . فهذا تحسن في الكتاب من غير شك يرجع الفضل في بعضه الى صاحبه - أو الى النياية - ويرجع الفضل في البعض الآخر الى لجنة التأليف والترجمة والنشر التي تولت نشره . الا أن عملية تنقية الكتاب بالمحذف لم تقوَ على تخليصه من كل ما يجافي الدين وإن خلصته فيما يظهر من كل ما يؤخذ عليه القانون . خلصته من الواضح الصريح الذي يمكن أن يمتد القلم اليه بالمحذف . أما المنبث في ثنايا جملة من التهم الخفي فذلك ما لا يمكن أن يُتناول بالمحذف الا أن يحذف أكثر الكتاب

فالكتاب وإن خلّص من مثل « للتوراة أن نحدّثنا عن ابراهيم واسماعيل ولقرآن أن يحدّثنا عنهما أيضاً الخ » ومن مثل « أمرُ هذه القصة اذن واضح فهي حديثة العهد الخ » فانه لم يخلص من مثل « وفي القرآن سورة تسمى سورة الجن انبأت أن الجن استمعوا للنبي الخ » ص ١٤١ ومن مثل « ولكننا نستطيع أن نسجل مطمئنين أن هذه المعجزة قد وضعت مسألة الخلاف بين النبي وقريش وضماً جديداً جعلت الخلاف سياسياً .... بعد أن كان من قبل

دينياً. . . ص ١٢٣ ومن مثل « فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبي يجب أن يكون من صفوة بني هاشم الخ » ص ١٤٣ وهي القطعة التي وصفتها النياية بسوء الأدب في حق النبي وكان ينبغي أن تحذف. ومن مثل « ولأمر ما شعروا بالحاجة الى اثبات أن القرآن كتاب عربي مطابق في ألفاظه للغة العرب الخ » ص ١٤٦ فان التهم المسترطية هذا الكلام وكثير غيره في الكتاب أخفى من أن يستطاع اثباته بالبرهان المنطقي على ما يظهر، وإن لم يكن أخفى من أن يجهد في نفسه أكثر من يقرأه في موضعه من الكتاب

خذ مثلاً اليك أخف هذه الأمثلة ظاهراً وهو اخباره اياك أن في القرآن سورة تسمى سورة الجن الخ في الوقت الذي يحدثك فيه عن مجاهيل من الاخبار من غير تمهيد أو تعريف كأنما هي أشهر من أن يرفك بها، مثل حديث فاف بن الأزرق وابن عباس من صفحة ١١٤ من الكتاب. أليس غريباً هذا التعريف بالمشهور الذي لا يكاد يجمله أحد من رجل يتكلم عن المجاهيل كأنها معروفة مشهورة لا تحتاج الى تعريف ؟ لقد كان صاحب الكتاب يستطيع أن يتكلم عن سورة الجن بغير هذا الأسلوب ولكنه فيما نظن أسلوب مقصود فيه استخفاف خفي بكتاب يجعل للجن سورة يحدث فيها عنهم بكذا وكذا بما لا جهد للناس به وبما لا يمكن اثباته الا عن طريق القرآن. ولعل هذا النوع من الاستهزاء من أخطر أنواع السخرية لثقافته ولأنه يوحى الى القارئ الاستخفاف بما لا يريد أن يستخف به ايحاً يخاطب النفس أنه قبل أن تنبيه اليه

### إغفال أسباب الخريف

على أن هناك على حنف المخدوف ملاحظة جديدة بالذكري أن صليح



الكتاب حذف من غير أن يذكر أسباب الحذف . وهذه نقطة لها خطرهما سواء أنظرت إليهما من ناحية البحث وعلميته أم من ناحية التكفير عن الاساءة التي كانت من صاحب الكتاب الى الدين وأهله

أما من ناحية البحث فقد جرت سنة العلماء اذا نشروا بحثاً ألا يغيروا منه من غير أن يقرنوا التغيير بالتنبيه الى الأسباب التي دعت اليه ، خصوصاً اذا كان ذلك التفسير رجوعاً في الظاهر عن رأي كان الباحث قد ارتآه وأذاعه باسم العلم كما قد وقع من صاحب الكتاب . لكن صاحب الكتاب حذف فصلاً برمته تقريباً وسكت فلم يقل لماذا حذفه . أفكان حذفه إياه لأنه رأى ما لم يكن يرى من قبل من أن ما كتب من ابراهيم واسماعيل خارج عن الموضوع لا علاقة له باللغة في العصر الجاهلي ؟ أم كان لأنه تبين خطأ فيما كان افترضه في مسألة ابراهيم واسماعيل عليهما السلام فرجع عنه ؟ أم حذفه على اقتناع به لأن اثباته يهيج عليه الناس وبمرضه لبطش القانون ؟ لقد كان حقاً عليه في العلم الذي بحث باسمه ، وللنشء الذين اتقى محاضراته عليهم ، أن يعترف بخطئه صراحة إن كان يرى أنه قد أخطأ ويبين لهم وجه الخطأ على الأقل ، إذ الباحث ينبغي أن تكون جرأته في الاعتراف بالخطأ مثل جرأته في الثبات على الصواب . أما الحذف مع السكوت فإنه هنا لا ينفع إلا صاحب الكتاب وحده وفيه بعد ذلك لفوره ظلم كبير فقد كان ذلك الجزء المخدوف مثلاً نادراً من الخطأ المتشعب المريق في البطلان ، عَرَضَ صاحبه معرض الصواب وعرضه باسم العلم . فحذفه ينفع صاحبه من غير شك لأنه يتخلص من عار ذلك الخطأ ومن كل ما ينطوي تحته من دلالة على مبلغ صاحبه من العلم ومن الوقوف على أساليب العلم في البحث . وليس هناك في العلم ولا في غير العلم ما يمنع من التخلص من مثل هذا المارولكن بشرط واحد هو اقتناع المخطيء بأنه قد

أخطأ واعترافه بذلك في غير ما أوغى ولا غفمة . وصاحب الكتاب لم يعترف  
وليس هناك ما يدل على أنه اقتنع ، فسكوته عن ذكر أسباب الحذف في  
الظروف التي أحاطت بالكتاب ان هو الا محاولة منه ان يجمع الى التخلص من  
عار ذلك الخطأ لبهام الأمر على الناس فيظن منهم من يظن أنه لم يحذف محتاراً  
ولكن حذف مضطراً . لم يختر أن يحذف الخطأ ولكن أكره على حذف الصواب  
وفي ذلك من الانتم العلمي ومن التفرير بالنشء ما فيه



ذلك عن المحذوف من الكتاب . أما المزيد فيه فهو إذا حكم الناقد عليه  
بجمعه شيء كثير وأول ما يرى القارئ من هذه الزيادة كتاب برمته . وصاحب  
الكتاب يسمي أبواب كتابه كتباً وهي تسمية لا بأس بها إنما فيها صاحبها على  
ما يظهر منحنى قدماء اليونان أو قدماء الفقهاء والمحدثين وإن حله ذلك على  
تسمية ما لا يكاد يزيد عن خمس ورقات من كتابه كتاباً كما فعل في الكتاب  
السابع عن النثر الجاهلي . ومما يمكن من أمر هذه التسمية أن « الكتاب  
الأول » من هذه الطبعة لم تشتمل عليه الطبعة السالفة فهو من هذه الناحية  
كتاب جديد قد بقسمه صاحبه فصلاً بين فيها رأيه في دراسة الأدب في مصر  
وفي معنى الأدب وتاريخه وفيما به مقاييس التاريخ الأدبي ثم في بقى يوجد تاريخ  
الأدب العربية وفي حرية الأدب



## نقد الكتاب الأول:

### دراسة الادب في مصر

أما الفصول الثلاثة الاولى من الكتاب فقد أراد بها أن تكون نقداً لدراسة الادب في مصر فجاءت فصول قدح في دار العلوم والازهر وقصد لا الى اصلاحهما ولكن الى هدمهما وإقامة المعلمين العليا والجامعة مكانهما . وإذا عرفت أن الجامعة تقول بالاستغناء عن المعلمين العليا ، وأن لجنة نصفها من رجال الجامعة وفيهم صاحب الكتاب قد قررت <sup>(١)</sup> بأغلبية ضئيلة أن تلغي المعلمين العليا وأن يبدأ في الغائها من بدء العام الدراسي التالي لتاريخ القرار وإن حل حزم وزير المعارف دون التنفيذ الى الآن - إذا عرفت هذا عرفت أن المقصود بالمعلمين العليا والجامعة في قول صاحب الكتاب هو الجامعة فقط وأن هذه الفصول التي كتبت ظاهراً في قد درس الادب في مصر إنما هي طليعة تلك الفارة التي يريد قسم آداب اللغة العربية في الجامعة أن يغيرها على كل ما عدها من معاهد تعليم اللغة العربية في مصر فلا يكون في مصر معهد راق لدراسة الادب العربي الا قسم الآداب في الجامعة الذي لم تُتوف سنة بعد على ثلاث سنين ، ولا يكون هناك قوام على الادب العربي الا أستاذه في الجامعة المصرية ، يمنع من اللغة وأدبها ما يمنع ويحجز ما يحجز

إنا فرجو مخلصين ألا يكون شيء من هذا . وإذا سارت الانوار سيرتها الطبيعية التي لا يؤخذ فيها بالثانويات دون الاوليات فانه لن يكون شيء من هذا قلن استبداد الجامعة في حلها الحاضرة بالتعليم العالي ضربة على التعليم ، واستبداد فرد ما بالادب فكبة على الادب

إن الجامعة لم تثبت بعد صلاحيتها للبقاء ولم تبرر بعد المبالغ الكبيرة التي تنفق عليها كل عام لانها لم تخرج الى الآن في الادب ولا في غير الادب أحداً اتفقت البلد به أو يمكن أن يتخذ مقياساً لنوع الرجل الذين يمكن أن تخرجهم للناس . وإذا قلنا الجامعة قائما نريد الجديد من كلياتها الذي جلبت اليه الاساتذة قبل الاوان بالمرتبات المزهقة من جميع الاقطار ، ولسنا نريد المدارس العليا التي كانت قائمة قبلها والتي ضمنها الجامعة اليها وقامت عليها . وإذا قلنا ان الجامعة بهذا المعنى لم تثبت بعد صلاحيتها للبقاء فلسنا نعى بهذا انها لن تثبت أو انها لن تخرج لمصر رجالا يسدون النقص الذي أنشئت الجامعة لسده ، وانما نريد انها لا تزال في هذا كله رهن التجربة

فليس من مصلحة التعليم في هذا البلد اذن أن نترك معروفاً للجهول ونهدم معاهد خدمت البلد سنين كثيرة اكتفاء بمهد حديث لم يقطع بعد دور التجربة لاسيما وقد أنشيء لفاية سامية أخرى غير تخرج معلمين للمدارس الثانوية الا وهي تخرج علماء قادرين على البحث العلمى أو الادبي الصحيح حتى اذا نجحت الجامعة في سد هذا النقص الفاضح في بناء التعليم المصرى لم نخرج مصر الى ارسال ابنائها وبناتها افواجا الى أوروبا يقضون بها السنين الطويلة وينفقون الاموال الكثيرة ويتعرضون في أنفسهم ويتعرض وطنهم فيهم للاخطار العظيمة . ولكن الجامعة بدلا من أن تفرغ لهذا - وهى ان نتجج فيه أو تفرغ له - تريد أن تنقلب معهدا لتخرج معلمى المدارس الثانوية وانما لحركة جديدة بأن تقصد على البلد المعهدين جميعا : تشغل الجامعة عما أنشئت له من غير أن تحقق الغرض الذى تقوم مدرستا المعلمين من أجله وقامت منه بجزء كبير حتى اليوم

هذا عن الجامعة والتعليم . أما عن استاذ الأدب فيها والأدب فاننا لا نعرف

غير الأستاذ أحداً يظن ان الأدب العربي يصلحه استبداد فرد به كأنما الأدب هو المستثنى الذي لا يصلح بالديموقراطية في هذا العصر الديموقراطى ان الأدب في أمة متصل بجميع مكان الشعور منها ونواحي الروح فيها فهو متصل بجدها وهزلها، بأخلاقيها وقاليدها، بمحل الخوف والرجاء منها ومباعدت الألم والسرور فيها، يعبر عن خلجات ضميرها ويؤثر في نفسها الى مدى غير محدود فمن يتحكم فيه فقد تحكم فيها ومن يسيطر على مستقبله فقد سيطر على مستقبلها. وصاحب الكتاب يعرف هذا من غير شك فاجترأ أى اجترأ أن يطلب الى الأمة أن تطلق معاهد اللغة الا معهداً ينتسب هو اليه، وان تمزل أساتذة الأدب الا من معهد هو أستاذ الأدب فيه، فانه حين طلب اليها ذلك لم يطلب أقل من أن تحكمه وحده في فنوس النشء يصورها كيف يشاء وفي مستقبل هذا البلد يصيره الى ما يريد

ومن العجيب أن يكتب صاحب الكتاب عن حرية الأدب فصلا يزعم فيه أن الأدب كان الى الآن لا يدرس لنفسه ولكن يدرس كوسيلة الى فهم القرآن والحديث، وان هذا فيما زعم قبيد له ينبغي أن يجر منه - يزعم هذا ثم يأتي فيزعم للناس أن الادب لا يصلح ولا يجبا في مصر الا اذا جعلوه «أوتوقراطية» عرشها كرسي أدب اللغة في الجامعة و«أوتوقراطها» صاحب ذلك الكرسي وهو بالمصادفة الآن صاحب الكتاب

على أننا نتساءل ماذا هناك مما يدعو الى ما دعا اليه صاحب الكتاب من إنشاء معاهد خدمت اللغة الى الآن أجل الخدمات، وحفظت اللغة أن تندثر في وقت كان كل عنصر من عناصر القوة في الشرق يسرع اليه الاندثار؟ ثم ما هي تلك الخصائص التي امتاز بها صاحب الكتاب على رجال اللغة والادب في مصر امتيازاً يبرر طلبه الى الناس أن يجنلوه القوام على اللغة والحاكم بأمره في الادب؟ لقد قال صاحب الكتاب في تلك المعاهد وأهلها

أقوال كثيرة وقال أقوالاً كثيرة أخرى يدل بعضها على طريق الإصلاح فيما يرى ويدل في البعض الآخر بمعلومات له وآراء له أراد بها وبالأخرى أن يبين الفرق بينه وبين غيره في النظر والمقدرة ؛ فلننظر إذن فيما قال ولو في شيء من تفصيل لتبين حقيقته ولترى هل فيه ما يبرر ما دعاه إليه من أمر عظيم

## أقوال صاحب الكتاب في معاصريه

قوله في طريقة تدريسهم الأدب العربي

يزعم صاحب الكتاب أن طريقة تدريس الأدب العربي في مدارسنا بين طريقتين ، طريقة القدماء التي كان يمثلها الأستاذ المرصفي في الأزهر والرحومان الأستاذان حقي ناصف والشيخ مهدي في الجامعة القديمة ، وطريقة المحدثين التي كان يمثلها أمثال الأستاذ « نلينو » في الجامعة القديمة أيضاً . وهو يمدح كلتا الطريقتين ويرى ألا بد من الجمع بينهما ليتم تعليم الأدب العربي كما ينبغي وليتخرج المتخرج فيه وقد اكتسبته الطريقة الأولى ذوقاً وبصراً بأساليب البلاغة وكسبت الطريقة الثانية مقدرة على الاستنباط والتحليل . وهو رأى حسن كان من المقول أن يكون تحقيقه يسيراً فإنه لا يزال في رجال الطريقة القديمة من يستطيع أن يفعل ما فعل من سمحهم من رجال الأزهر والجامعة القديمة ، ولا يزال في المستشرقين من يستطيع أن يدرس الأدب كما كان يدرسه « جويدى و نلينو وفيت » وكان المتوقع أن يسلك صاحب الكتاب إلى تحقيق رأيه أقرب طريق فيطالب بأن يكون في معاهد تخرج ملطي اللغة العربية بعض المستشرقين ليتم على أيديهم وعلى أيدي من بهما من المستشرقين تعليم

الادب العربي على وجهه ويطالب اذا شاء بتعديل مقرر اللغة والادب في كل معهد الى ما يناسب تحقيق هذه الغاية . لكنه بدلا من أن يسلك الى الاصلاح هذا الطريق المعقول القريب طالب بالناء كل معهد من معاهد اللغة الا الجامعة الحديثة ، وكان لابد من له من تبرير هذا الطلب المسرف - فزعم تضمينا أن رجال الطريقة القديمة قد اقرضوا بموت من مات منهم ، وزعم تصريحاً أن البقية المنتسبة الى تلك الطريقة لا يقفون في اللغة ولا في الادب شيئاً أو لا يكادون يقفون وأنهم قد اتبعوا في تدريس الادب طريقة بين الطريقتين اللتين امتدحهما والتبن رأى ألا يتم تعليم الادب الا بها وهو لا يريد بوقوع طريقتهم بين هاتين الطريقتين اشتراكهما في شيء فيكون فيها بعض الخير ، ولكن يريد بذلك أنها لا تشركهما في شيء ، وانها لا تمت اليها بسبب ولا نسب ، فهي في رأيه شر كلها . ثم طفق يبين هذه الطريقة . فزعم انها في تاريخ الادب تقتصر على اخلاص التراجم للكتاب والشعراء والخطباء والفلاسفة من كتب الطبقات أو من ذخير كتب الطبقات ، متبعة ما تختلس من تراجمهم بأمثلة من كلامهم في المصور المختلفة فتخيل الى الطالب بذلك انه قد أحيط له بالادب من اقصاه الى اقصاه ، والطالب فيما زعم يحفظ ما يقدم اليه عن ظهر قلب من غير فهم ولا فقه ليسرده في الامتحان سرداً حتى اذا مر فيه نسي ما كلن قد حفظ

قوله بهجزمهم عن تدريس النحو

بل صاحب الكتاب ينهب في ذم أهل هذه الطريقة المزعومة الى ما وراء ذلك . يزعم انهم يجمعون الى عجزهم عن تدريس الادب عجزاً شراً

منه عن تدريس أوليات النحو والصرف . ولو انه اقتصر على دعواه عليهم في الادب قليل رجل له منهج لا يرضى غيره فهو يضع من كل ما سواه . أما وهو قد تجاوز الادب الى النحو والصرف والى أوليات النحو والصرف فانه قد دل على أنه غير منصف وانه لم يرد بما كتب قديماً ولا اصلاحاً ، وانما أراد أن يحط ما استطاع من قدر الفئة التي يناسبها العداوة لبخيل الى الناس أن الناس لا يقدرون شيئاً بالناء تلك المعاهد التي يطالب بالفائها ويربحون كثيراً باحلال كلية الآداب في الجامعة الحديثة محلها ، وإلا فمن من الذين مروا بدورِي التعليم الابتدائي والثانوي ينسى جهود أساتذته في تيسير النحو والصرف له سواء أكان هو من أقبل على النحو أم أعرض ؟ ولكن النحو جاف بطبيعته ، في هذه اللغة وفي غيرها من اللغات ، فالطلبة يستنقلونه في العادة ومن هنا جاء إعراض معرضيهم عنه ، وعن أعراضهم نشأ ضعفهم فيه فليتهم صاحب الكتاب ان شاء ، فان الاساتذة معها ينفوا من الجهد في تيسير النحو أو غير النحو للطلال لن يستطيعوا أن يقنوه عن أن يبذل جهداً لا بد منه لفهم ما يسرون له واستعماله وحفظه بعد فهمه ، فان هو لم يبذل ذلك الجهد الضروري فليس لمعلم فيه حيلة

على انه اذا كان في الطلبة الضعفاء في النحو فان فيهم الاقواء عليه ، فلماذا اتخذ صاحب الكتاب الفريق الاول - ان صح ما زعم من أن طلبة كلية الآداب منهم - حجة على معلمي اللغة ولم يتخذ الفريق الثاني حجة لم وكل قد تعلم من معلم واحد ودرس في كتاب واحد ؟ بل كلا الفريقين لا يبق مع من النحو طول حياته الا ما علمته المدارس الابتدائية والثانوية ، فانه اذا كان فيهم كثيرون يستمرون بعد الدور الثانوي على قراءة الادب وإن للتسلي والاسترواح فلا يكاد يكون فيهم أحد يفتح بعد ذلك الدور كتابا



جديداً في النحو أو يعود الى التكتيب التي قرأها به . ومع ذلك ففيهم من يكتب صحيحاً ، ومن اذا أجهد نفسه قليلا قرأ وتكلم صحيحاً ، وكلهم اذا كتب لا يخطئ . في شيء من أوليات النحو والصرف التي زعم صاحب الكتاب أن معاهد اللغة لم تخرج بعد من يحسن تعليمها غلواً منه في تجاهل ما لرجال اللغة في مصر من فضل

### قوله في أثرهم في التأليف

وكما تزيد صاحب الكتاب عليهم في النحو تزيد عليهم في غيره . فإنه أراد أن يجمع « آثارهم العلمية في اللغة وآدابها » « منذ خمسين سنة أو نحو خمسين سنة » فلم يجد لهم في الكتب الا كتاباً مدرسياً في النحو والصرف جل يصف من ضعفه وخيبه وعدم وقائه بالحاجة ما قد يكون صحيحاً لو أن ذلك الكتاب قصد به مؤلفوه أن يدرسه طلاب الدرجات في الجامعات . أما وهم لم يفتقدوا به في أجزائه المختلفة إلا سد حاجة الطالب الابتدائي والثانوي فليس من شك في أنه قد قام بسد هذه الحاجة خير قيام بل قد يكون في بعض المواضع تخطى هذه الحاجة وقدم للطالب من العلم النظري ما ليس الطالب الثانوي في حاجة اليه . فأما جزء ذلك الكتاب المكتوب في البلاغة فقد نلصص للطالب الثانوي أصولها تلخيصاً في غير غموض ولا تسير ، وجمع له في قليل من الورقات كثيراً مما تشتت في أمهات كتب هذا العلم ، ولعل كثرة ما فيه على صغر حجمه هي التي جعلت صاحب الكتاب يشبه صيغه بصيغ الجبر والمهندسة في الجفاف والاعضال . وقد يكون صادقا في وصفه بالجفاف اذ قل أن يسلم من الجفاف كتاب يكتب في علم ما خصوصاً اذا اتبع طريق الاختصار . أما الاعضال وأما دلالاته « على جمود وجفوة في الطبع » حين تدل صيغ الجبر والمهندسة « على علم قيم »

فذلك ما لم نعرفه في ذلك الكتاب حين كنا ندرسه بل لقد وجدنا فيه نوراً كشف لنا - ولا بد أن يكون قد كشف لفريقنا - عن كثير من أسرار البلاغة فيما كان يعرضه الاساتذة علينا من كلام البلغاء ، وفهمنا من بلاغة القرآن ما لم تكن لنفهمه في عهد الحداثة لولا ذلك الكتاب الكاشف المنير . ثم هو بعد ذلك سلّم سهل يرقى به من يشاء من الطلبة الى مثل « أسرار البلاغة » و « دلائل الإعجاز »

وكما تنوقنا البلاغة من ذلك النبع ونحن طلاب تندوقنا الأدب من الكتاب أو الكتاتين الذين « يكفي أن تذكرهما للتلاميذ لتعرف في وجوههم السأم والضجر وبض اللغة العربية واساندة اللغة العربية » في زعم صاحب الكتاب ولم يكن كتاب الوسيط عهدئذ بأيدينا . ولو كان زادنا اذ ذاك بالأدب بصراً وبتاريخه المما فيه ما لم يكن في كتاب أدبيات اللغة العربية من المستحدمات القيمة مثل مُصَوِّر القبائل ومواطنها في جزيرة العرب ومثل مختصرات الانساب وتاريخ الكتابة وما شرح به من صور شمسية تاريخية والتعليقات الكثيرة التي تضع بين أيدي الراغبين في تاريخ الأدب من الطلاب ما ليس يظفر به إلا من كان على شيء غير قليل من سعة الاطلاع

وصاحب الكتاب لم يذكر لمن يخاصهم من الكتّاب في نصف قرن إلا ما قصصنا عليك . ولنا ندري أكان ذلك منه جهلاً بآثارهم في التأليف أم كتماناً لما عرف منها ، فإن لم من غير شك آثاراً ممدودة لم يشر إليها مثل كتاب الوسيلة الأدبية للرحوم الشيخ حسين المرصفي . ولنا نريد بهذا أن آثارهم في التأليف وإن أضيف إليها ما اختزل صاحب الكتاب منها قوم بما كان ينتظر من نصف قرن يمر على دار العلوم قائمة بجوار الازهر اذا قسنا ذلك العهد بتمقياس هذا العصر . لكننا اذا قسناه بتمقياس عصره ولم نحكم عليه مجرداً عن ظروفه

لا نجد في تلك القلة في التأليف دليلاً على ما يريد صاحب الكتاب أن يستدل بها عليه فقد كانت ربح التأليف راكدة في ذلك العهد في الأدب وغيره ، بل لقد كانت في اللغة والأدب أقل ركوناً . ولنا نشك في أنه كان لغلبة الأمية وغلاء الطبع وقلة المال بأيدي المؤلفين والقارئ دخل كبير في ذلك الركود

### رأيه في أثرهم في التأديب

وكما اختزل صاحب الكتاب آثار خصومه في التأليف اختزل آثارهم في التأديب فزعم أنهم لا يحسنون تعليم الأدب كما زعم من قبل أنهم لا يحسنون تعليم أوليات النحو . ولنا ندري هل صحيح ما يقوله من أن الطالب الآن لا يزيد شيئاً عن أخيه منذ خمسة عشر عاماً ، ولكننا ندري أن الطالب منذ خمسة عشر عاماً لم يكن من الضعف في اللغة والأدب كما يريد صاحب الكتاب أن يوه ، وأن أساتذته لتلك العهد كانوا من خير ما يمكن أن يسعد القدر به منفعي الأدب من الطلاب

ومما يكن من شيء فإن هذه النهضة الحاضرة إنما قامت على جهود الذين ينكر صاحب الكتاب الآن فضلهم ويود لو أغلقت معاهد التعليم دونهم ، ورد صاحب الكتاب هذه النهضة إلى المجلات والصحف وحدها ضرب من المغالطة لأن هذه المجلات نفسها وهذه الصحف ما كانت لتخرج أو لتعيش لو لم نجد كتباً وقراء . وهي بالبداهة لم توجد الكتاب أو القراء ، ولم يوجد قسم الآداب في الجامعة ، ولكن السكل يننون على ما أسست لهم دار العلوم والأزهر . ولو أغلقت دار العلوم الآن أبوابها وأطردت الحاجة إلى تعليم اللغة وأدبها باطراد ازدياد المدارس ، كما هي لا بد مطردة ، ما صدت الجامعة مسدداً

دار العلوم الا اذا صارت أولا دار علوم أخرى ودرست أساسيات اللغة والادب بدل كلياتها التي تدرس في الجامعة الآن. وصاحب الكتاب يشعر بهذا أو بشيء قريب منه لانه يشترط لقيام الجامعة والمعلمين العليا - التي اتخذها سقراً يزال وقت الحاجة - يشترط لقيامها بحاجة اللغة والادب « أن يعنى هذان المصهران بالادب العربي عناية غير عنايتهما الآن » و « أن ينهب هذان للمصهران في درس الادب العربي مذهب الجامعة المصرية القديمة يدرسه كما كان يدرسه القدماء في عناية قوية باللغة والنحو والصرف والبيان والغريب والعروض والقافية ، ويدرسه كما يدرسه المحدثون في عناية قوية بفهم الصلة بين الادب والشعب الخ » (ص ١٢) ومن أقدر الآن على دراسة الادب في عناية قوية باللغة والنحو والصرف والبيان والغريب والعروض والقافية من الأزهر ودار العلوم ؟ ثم من يكون أقدر منها على دراسة اللغة والادب كما يدرسه المحدثون اذا افتتح فيها باب الإصلاح الحقيقي الذي لا يمسحها غربيين ليس بينهما وبين تاريخ أهل هذا البلد صلة بل يحفظ عليهما شريقتيها ويمدحهما بما يمكنهما من الاضطلاع واجبها تلقاء اللغة والادب خير اضطلاع ؟

فصاحب الكتاب قد أقر من حيث لا يريد بضرورة بقاء الأزهر ودار العلوم لأنه لن يجد تلك المسكنة من علوم اللغة الا فيها . وها من غير شك في حاجة الى اصلاح يلائهما ، ولكن صاحب الكتاب بدلا من أن يطالب باصلاحهما طلب الغاءهما . ولو كانت الحاجة الى الاصلاح تستلزم الغاء لكنا عليه أن يطلب الغاء قسم الآداب من الجامعة لأنه في رأيه في حاجة ماسة الى الاصلاح والى أن يعنى باللغة العربية غير عنايته بها الآن

ولو تطلب اقاري مثلا آخر تهجم صاحب الكتاب من معاصريه على الملاييم لوجهه في انكاره فهمهم للأدب القديم (ص ٩٣) وفي زعمه أن ليس فيهم من

قرأ ديوان البحري كله أو ديوان غير البحري ! ولعل ديوان البحري غير مطبوع ، ولعل نسخته الخطية في مكتبة من مكاتب فرنسا الأثرية ان لم تكن في مكتبة صاحب الكتاب خاصة ، والا فإذا في ديوان البحري أو غير البحري يجمله ينكر أن يكون في أساتذة التربية بمصر من قرأه بنامه وهو لم يكتب بلاتينية ولا يونانية ؟ أو لعل ديوان البحري كديوان المتنبي احتوى على أشعار فيها سخف وقبح يحول دون استيعابها ، ويحمل على اجتنابها . فإذا كان هذا هو الذي أراد فقد عكس النقد وقلب التصوير

### هيه يا همم بالكرام

على أن هناك شيئاً غاب صاحب الكتاب به معاصره من أساتذة اللغة لعل من الخير أن نقف عنده قليلا . ذلك الشيء الذي عابهم بهونكرام مايلقون على طلبتهم العام بعد العام . ولقد كنا نفهم هذا ونرحب به كنقد صحيح لولم يكن في نظام المدارس شيء لاندري كيف نلوم أساتذة اللغة عليه هو انتقال الطلبة من سنة الى سنة وحلول آخرين محل المنتقلين . فلو أن النظام الذي يقضي بتجديد الطلبة كل عام استبدل بنظام يقضي بتجديدهم كل أعوام ، أو أن المدارس بدلا من أن يكون فيها في آن واحد أربع فرق مختلفة مثلا كان فيها فرقة واحدة لا تتجدد الا كل أربع سنوات أو خمس أو ست حسب ما يترادى لكارهي التكرار ، انذ لما كان هناك محل لإعادة المقرر الا مرة في بضع سنين ولكانت اعادته كل عام دليلا قاطعا على افلاس القائمين بالتعليم عامة وبتعليم اللغة على الاخص . لكن القوامين على التعليم في هذا البلد كلقوامين على التعليم في البلدان الأخرى بدلا من أن يثبتوا الطلبة في أماكنهم فلا يترجمونها الا كل سنوات مرة رأوا الأمر ما أن يترجموها

عن تلك الاماكن كل عام مرة ، فيخرج من باب المدرسة كل عام فوج ويدخل  
 بدله فوج ، وان استهدفت المدارس بهذا التجديد المستمر في الطلبة  
 الى التكرار المستمر في الدروس . وقد كان يكون من الممكن طبعاً أن  
 لا يكون هناك تكرار قط وأن يتغير منهاج الفرقة الواحدة كل عام كما يتغير  
 برنامج السما كل أسبوع لولا أن الادب في جميع أقطار الارض جامد على  
 أساسياته وأن العلم على أساسياته أشد جوداً ، حتى بلغ من جهودها انها بإعلان  
 كل الاباء أن يتغيرا أساسياتهما كما تغير الأفاعي جلودها ، أو أن يفتحها كنوزهما  
 اللان أحاط بتلك الاساسيات . فلم يكن بدلاً سائفة الجامعات - وغير  
 الجامعات - في انحاء الارض ، معها اشتدت رغبتهم في عرض الجديد من آرائهم  
 وابحاثهم هم ، ومعا تقل عليهم تكرار القديم من نتائج ابحاث غيرهم  
 أن يكرروا في كل عام مقررأ مخصوصاً يلقي على كل فرقة ، وأن يظفروا  
 في الفرق الثلاث الأولى على الأقل يميذون ما يبدؤون ويبدؤون ما يميذون .  
 وأكبر الظن أن قسم أدب اللغة العريضة في جامعتنا لن يستطيع أن يفلت من  
 تلك السنة سنة التكرار التي جرى ويجري عليها نظام التعليم . وأكبر الظن  
 أن أستاذ الادب العربي نفسه قد بدأ يخضع بالفعل لذلك القدر المحتوم فأعاد  
 على السنة الاولى في العام المنصرم ما كان قد ألقاه على اخواتهم في العام الذي  
 قبله ، وسيميد على السنة الثانية هذا العام ما كان قد ألقاه على السنة الثانية في  
 العام المنصرم . واذا قدر له أن يهتدي مرة أخرى الى أساسيات الادب العربي  
 التي تاه عنها كما سيرى القاري في ظلمات الشك ، أو قدر لتلاميذه أن ينتبهوا  
 الى الهوة التي أوقفهم أستاذهم بذلك التيه على شفيرها ، اذا قدر هذا له أولهم  
 جلن ينجذ صاحب الكتاب بدأ طول مدة استاذيته . من أن يميذ في فرقة ما يبداء  
 ويبداء في فرقة ما يميذ .

## صاحب الكتاب وتدريس الأدب في الجامعة

على أننا مضطرون هاهنا إلى الجهر بأن الخطة التي اتبعها أستاذ أدب اللغة في الجامعة إلى الآن خطة مختلة لا يمكن أن تنصر من الوجهة النظرية ولا من الوجهة العملية . فقلنا من الوجهة النظرية ضيقة حتى لا مساحة ولا عمق لها ، ومن الوجهة العملية معكوسة حتى لا أساس ولا جذر لها . فأما ضيقها فلائها تنحصر عن علم القدماء من العرب وعلم المحدثين من المستشرقين حتى تتركز في نقطة واحدة هي ما يراه وما يتخيله الأستاذ . وأما انكسافها فلائها تحاول أن تضع السقف قبل الجدار ؛ وأن تتقدم للبحث من غير عدة ولا وسيلة ولا أساس ، فتحاول أن تلم الطلبة البحث عن المجهول قبل أن تؤسس لذلك بتعليمهم المعلوم . ولنا نعرف جامعة من جامعات الأرض غير جامعتنا فنهج مثل هذا النهج في أدب أو علم . لنا نعرف غير صاحب الكتاب أستاذًا يجعل مقرر السنة الأولى بحثًا ، ويتلقى « بنوع من البحث جديد » طلبة جاءوه لا يعرفون أوليات النحو والصرف في رأيه . ولن البحث الجديد ؟ للأستاذ صاحب الكتاب . فهو يظل طول العام يحدث طلبته عن نفسه . اذ مقرر الأدب في الجامعة - ان كان للأدب فيها مقرر - ليس معرفة الميدان الأدبي على حقيقته عند جمهور أهله في الشرق والغرب ، ولكنه على ما يظهر معرفة رأي الدكتور طه حسين في الأدب . ثم ما هو رأي الدكتور في الأدب ؟ هو الشك في كل شيء . أظله الماضي بظله ، والبدء في بحث أوليات الأدب من جديد . وهو رأي لصاحبه أن يعرضه على الراسخين أولي الرأي في الأدب الذين يستطيعون تلقيه وتحيصه ولكن ليس له أن يعرضه على طلبة مبتدئين لا يستطيع أحدهم إلا أن يتلقى

بالقبول ما يلتقى أستاذاه عليه . ولسنا هنا نعرض لنقد حجج الاستاذ فيما ذهب اليه ، فان لهذا محلاً آخر من هذا الكتاب ، وإنما الذي لا تتردد هنا في الجهر به والذي نرى واجباً علينا لفت الأنظار اليه هو هذا الخلل الأساسي في خطة تعليم الأدب في الجامعة بقطع النظر عن نصيب الآراء التي يلقنها الطلبة هناك من الخطأ أو الصواب

### المبحث وموضوعه

أما البحث فان له مكاناً عالياً في التعليم الجامعي ، واعداد الطلبة للقيام به على وجهه هو الغاية العليا من التربية الجامعية ، ولكن ليس مكانه السنة الأولى ولا السنتين التين تليانها . فاذا هو وضع في هذه السنين فقد أفسد التعليم وضيع الغاية . وهو للتعليم أشد افساداً وللغاية أكثر تضييعاً إن انحصر في فرد ولم يعد دراسة الرأي الفطير لواحد من الناس ، سواء أكان هذا الواحد أستاذاً أم غير أستاذ . وكل رأي في العلم أو في الأدب لم يمحضه جمهور أهل فنه رأي فطير مكانه المجالات العلمية أو الأدبية يمحّص فيها لا غرف التدريس وقاعات المحاضرات . وكتاب الأدب الجاهلي الآن والشعر الجاهلي من قبل ليس إلا مجموعة من الآراء الفطيرة التي خالف بها صاحبها جمهور أهل فنه ولم تتناولها الأفلام والعقول بالفحص والتحصيل إلا بعد نشرها في صورة كتاب . مع أن الكتب لم تجعل في العادة ، خصوصاً ما أعد منها للطلبة المبتدئين ، إلا لتنضم المفروغ من اثباته وتشير من بعيد ، أن أشارت ، الى الحدود التي بلغها العلم . ومن الغريب المدهش أن تلك الآراء لم تنشر على أهل العلم والأدب في هذا البلد إلا بعد أن كانت قد أقيمت بالفعل على طلبة الجامعة وامتحنوا فيها ، أقيمت عليهم باسم التجديد في الأدب كمثل من أمثلة البحث العلمي الحديث : ولسنا نعرف



أعرق في الظلم وأبعد عن أصول التربية من هذا النمط في التعليم . لسنا نعرف أعرق في الرق العقلي وأبعد عن التربية الحرة من أن يتحكم شخص هذا التحكم في عقول النشء من أمة فلا يعلمهم إلا رأيه الخاص ولا يُنشئهم إلا على مذهبه الخاص ، ومعهم بعد ذلك نفوذ الأستاذ وسلطة الممتحن يقهر بهما الطالب على ما يشاء ويخضعه لما يريد . ولا ندري لماذا سكت القوامون على التربية في هذا البلد عن ظاهرة كهذه ليس لها في أي أقطار الأرض مثيل . وإذا كان في الناس من يحسن الظن بمقدرة صاحب الكتاب على البحث ، فلا نظن في الخبيرين بالتعليم وأصول التربية من يمكن أن يوافق على تلك الخطوة المسرفة التي تجاهلت أوليات علم التربية وقتها ، وعكست سنن الجامعات في التعليم ، فدلّت بهذا كله على أن صاحبها - وبالرغم منا ثبت هذا الحكم - لا يصلح لأن يمنح في شئون تعليم اللغة والأدب تلك السلطة الكبيرة والحرية الواسعة اللتين تمنحهما الجامعات لكل استاذ



## صاحب الكتاب والتجديد في الأدب

ولصاحب الكتاب نداء يلجأ اليه كلما أراد تزيين رأيه وتشويه رأي مخالفه للناس هو نداء التجديد . فهو المجدد ومخالفه غير مجدد ، وهو نصير الجديد ومخالفه نصير القديم . وكلمة التجديد هنا ، ككلحقي القديم والحديث ، من الكلمات المبهمة التي يحتاج معناها الى تحديد . ثم هي هنا من الكلمات المتولة عن مدلول مادي الى مدلول معنوي . والخطر الذي يصحب مثل هذا النقل هو أن ينتقل مع الكلمة جوها الذي كان يصحبها في استعمالها الاول فيصير معها في استعمالها الثاني ، فإن لأمثال تلك الكلمات أجواء تنتقل معها في تداولها ، كما للكواكب أجواء تنتقل معها في سبعها وتنقلها . فاذا عُلِّقت الكلمة ذات الجو بمدلول جديد علق به ما كان يحيط بها في استعمالها الأول من استحسان أو استقباح ، وسرى ذلك الى النفوس خفية فاستحسن أو استقبح من غير أن تدري لذلك سببا

فالناس يستحسنون في الماديات الجديد ويفضلونه على القديم . فالملبس الجديد مثلاً والسكن الجديد خير عندهم من مثله من القديم . وهم يأخذون في ذلك بتجاربيهم فهم فيه على صواب . لكن اذا نقلنا نقل القديم والجدة الى المعنويات فبدأ يكلم الناس عن الأدب القديم والأدب الجديد ، والمدنية القديمة والمدنية الجديدة ، والحياة القديمة والحياة الجديدة ، كان الناس منه على خطر وبدأوا يستقبحون ويستحسنون من غير أن يكونوا غالباً على صواب في الاستقباح أو الاستحسان : يستحسنون المدنية الجديدة ولعلها شر من المدنية القديمة ، ويستقبحون الادب القديم ولعله خير من الادب الجديد . وهم لا يفعلون ذلك لانهم يرون مدنية خيراً من مدنية وأدباً شراً من أدب ، ولكن لأن الجدة

فما ألفوا من المحسوسات مقرونة عندهم بالتفضيل فيُجرون المعنويات بجري  
الماديات عفواً من غير قصد ، ويضالون بين الجديد والتقديم في الأدب كما  
يضالون بين الجديد والتقديم في اللباس ، ويقعون طبعاً في نفس الخطأ الذي يقع  
فيه طالب المنطق حين يستعمل في قياس واحد لفظاً واحداً مشتركاً بين  
معنيين مختلفين . والناس معذورون إذا فعلوا هذا ، إذ ليس منتظراً من جمهورهم  
أن يكونوا مناطقة مدققين أو أن يحذروا سوء استغلال قانون الربط أو القران  
النفسى ( Association Law ) . إنما الذي تقع عليه تبعة ذلك الخطأ الخفي البالغ  
هو ذلك الذي يستغل أمثال تلك الالفاظ من غير حق ، وينقلها عما ينطبق  
جوها عليه الى ما لا ينطبق جوها عليه . وإذا كان هذا الاستغلال منتظراً  
أو على الأقل لا يمكن منعه في الدعايات الحزبية ، حيث تراعى المصلحة ولا تراعى  
الحقيقة ، فإن الابحاث العلمية والأدبية يجب أن تبرأ منه اذ يجب أن يكون  
للحقيقة فيها المكان الأول

وكتاب الادب الجاهلي يستغل هذا النوع من الالفاظ الى حد كبير ، فهو  
لا يسأم الكلام عن القديم والجديد والأدب القديم والادب الجديد ، وأنصار  
القديم وأنصار الجديد ، وصاحبه دائماً يريد بأنصار القديم مخالفه وأنصار  
الجديد أنصاره ، فهل هناك فيما يدعو اليه في أدب اللغة شيء جديد يستحق أن  
تفترق الكلمة فيه فيكون أنصاره هم المجددين ، ويكون أصداده هم الجامدين ؟  
هذا سؤال يحتاج جوابه الى النظر في طريقة صاحب الكتاب في الأدب ،  
وفما جاء به من مذهب في فهم الأدب وتاريخه ومن رأي في اصلاحهما ، ثم فيما  
ساق في كتابه من بحث . ونظن أنك ستري اذا عرضنا عليك هذا كله أن  
أمر صاحب الكتاب ومن معه أهون كثيراً مما يصورون ، وانهم في صميمهم  
مقلدون لا مجددون ، وكثيراً ما يسيثون التقليد

## الأدب : منشأ اسمه

ولعل من الطبيعي أن يُبدأ من هذا كله بالنظر في المحاولة التي حاول بها صاحب الكتاب أن يحدد معنى الأدب ومنشأ هذه الكلمة على نعت علماء اللغة الحديثين

والبحث عن أصول الكلمات ومناشئها فرع مهم من فروع علم اللغة يسميه الأفرنج Etymology ويسميه صاحب الكتاب قبه اللغة متابعة لابن فارس فيما يظهر ، وهي على أي حال تسمية حسنة فيما نرى

بدأ الاستاذ بحثه هذا بالإشارة الى ما قيل في الصلة بين كلمة الأدب وبين كلمة الأذنب بمعنى الدعوة الى الولايم ، وبالإشارة الى رأي الاستاذ نلنيوأن كلمة أدب قد تولدت من كلمة « أدآب » جمع « دآب » بعد أن قلبت الى آداب كما قلبت أبار جمع بر الى آبار . ونظن أن الاستاذ نلنيو لم يرد بهذا الرأي إلا التماس منشأ الكلمة في الجاهلية القديمة لا في الجاهلية المعروفة القريبة أما صاحب الكتاب فقد مر بهذين الرأيين لم يعبأ بهما لأنهما في رأيه يعتمدان في الأصل على الفرض . وتطلب منشأ الكلمة من طريق لا فرض فيه ، أو على الأقل لا يتطلب الفرض عليه ، فاستعرض في جمل قليلة العصر الجاهلي وعصر صدر الاسلام وقر في تلك الجمل القليلة أنه لم يصح عن الجاهلية نص وردت فيه تلك الكلمة ، مخالفاً بذلك جمهور علماء اللغة من غير أن يستند الى قرينة تؤيده ، أو يذكر المراجع التي رجح اليها في هذا الرأي ، ان كان له في هذا الرأي مرجع . وبعد أن ذكر أن الكلمة ومادتها لم ترد في القرآن قال انها لم ترد فيها روى عن الرسول الكريم إلا في حديث « أذني ربي فأحسن

تأديبي ، وهو لا يصلح أن يكون حجة لفوية إلا اذا صحت عن الرسول بلفظه وهذا يستبعده صاحب الكتاب . أما كلام الخلفاء الراشدين فقد طواه كله بقوله إن المحمول عليهم كثير وان لا طريق لتمييز ما صح عنهم وما لم يصح ، ولم يتعرض لما روى إبان الخلافة الراشدة بل مر الى العصر الأموي فوجد من العسير أن يشك في أن تكون تلك الكلمة استعملت فيه ، ورجح من غير مرجح أن يكون أول معنى استعملها الأمويون فيه رواية الشعر والنثر وما اتصل بها من الأخبار وعلم الأيالم والانساب . ولم يحاول أن يعين في أي فترات العصر الأموي ظهرت تلك الكلمة ولكن تساءل عن المصدر الذي أمد الأمويين بها وهي لم تكن في لغة قريش ولا في العبرية ولا في السريانية في رأيه ، فقال ان لغة قريش هي الأصل فيما يسمى الآن باللغة العربية ، وانها قد تأثرت بغيرها من لغات العرب فاستلحقت من كلماتها ، وأن المعاجم الحاضرة قد حوت كثيراً من كلمات تلك اللغات وان لم تنسب الكلمات الى لغاتها غفلة من أصحابها فيما يرى عن حقيقة واضحة له هي أن اللغة العربية التي كانت بعد الاسلام ان هي إلا لغة قريش أو لغة الحجاز . أما بقية تلك اللغات غير القرشية فقد اندثرت فيما يرى وإذن - وهذه هي النتيجة التي وصل اليها بعد كل هذا الحوار - فليس ما يمنع من أن يكون الأمويون قد أخذوا تلك الكلمة عن لغة من تلك اللغات المندثرة

هذه نتيجة تدهو الى العجب لأكثر من سبب واحد . فأنت ترى أولاً أن ليس فيها شيء من الجزم والقطع لأن « ليس ما يمنع » هذه لا تقيد إلا الاحتمال والتجويز . وصاحب الكتاب لم يهمل رأي الاستاذ نلينو إلا لياتي على الأقل برأي قدارته عن مرتبة الاحتمال . بل من رأى صاحب الكتاب ينبذ النصوص التي وردت عن الجاهلية ومبتدأ الاسلام لأنها في رأيه ليست

نصوصاً صحيحة قاطمة يعتقد أنه لن يرضى من نفسه في تفسير منشأ كلمة أدب إلا بالصحيح القاطم ، فإذا به قد ترك الأمر حيث كان ، أو تركه أ كثر غرضاً مما كان . إنه حين جوز أن تكون الكلمة من لغة غير لغة قريش لم يزد شيئاً على ما قيل من قبل ، إذ كل الذي قيل أن الكلمة عربية ، والقائلون بهذا يقولون بأنه قد كانت هناك لغة عربية عامة نشأت من امتزاج لغات القبائل لأسباب عدة ذكرها ، منها الاختلاط ، خصوصاً في مواسم الحج ، ومنها المنافسات الأدبية التي كانت تقوم بين القبائل في عكاظ وغير عكاظ من الأسواق . فالقائلون بوجود لغة مشتركة ناشئة من توحيد اللغات - وهم جمهور علماء اللغة - لم يتعرضوا لترشية كلمة أدب في الأصل أو عدم قرشيتها وتركوها شائعة بين القبائل ، ومعنى هذا أنها في الأصل موجودة في أحداها وأخذها الباقون عنها ، وهو كل الذي وصل إليه صاحب الكتاب

ومن الغريب أنه يقر بما نبهه إليه المرحوم الشيخ الخفري بك من أن المعاجم جمعت كثيراً من كلمات لغات القبائل ، وأنه لا معنى لكثرة المترادف والمشارك في اللغة إلا هذا ، يقر بهذا من ناحية ويجد هذه الكلمة مدونة في المعاجم بمانيها المتعددة من ناحية أخرى ، ثم لا يميز أن تكون الكلمة قرشية أو مشتركة بين القبائل جميعاً ، كأن صاحب الكتاب يفهم من اختلاف القبائل في اللغات امتناع اشتراكها في كثير من الكلمات

هلى أنه إذا كانت المسألة مسألة يجوز وليس ما يمنع فليس ما يمنع أن تكون النصوص التي وردت فيها هذه الكلمة عن الجاهلية صحيحة ، ويجوز أن يكون الحديث الشريف الذي أشار إليه قد صحح عن النبي بلفظه <sup>(١)</sup> ، وليس ما يدهو إلى اللان أن الكلام الذي جادت فيه هذه الكلمة عن الخلفاء

(١) الحديث صحيح عند أهل البصر بالحديث . وهو من جوامع الكلم النبوية التي كان الصحابة يرضون الله عليهم يحرصون كل الحرص على حفظها ثم هو ليس بنوع الطول فيلجس لفظه على الحافظين

الراشدين هو من الكلام المحمول عليهم . وإذن فالكلمة على ما يظهر قديمة ؛  
وردت عن الجاهليين واستعملها الرسول والخلفاء الراشدون في كلام ليس  
هناك ما يمنع من صحته

على أن أسبقية هذه الكلمة على العصر الأموي أرجح جداً من التجويز  
والاحتمال فقد رويت نصوص كثيرة عن الجاهلية وجر الإسلام كل منها بحوي  
مادة أدب في صورة من صورها وعلماؤنا قد قلوا بصحة تلك النصوص .  
ونبذ ما صححوه من غير ما قرينة ولا داع شطط وأسراف تضعيم معه الخفايا  
ولا ينمو به الأدب . والشك في تلك النصوص من غير مبرر تجعل من  
صاحب الكتاب لمذهب الشك المطلق الذي سيأخذ به في كتابه الثاني . ونحن  
نلقى تجعله هنا بتعجل مثله فنقول هنا ما سنفصله هناك من أن الشك لا يجوز  
عند العلم إلا إذا كان هناك أسباب تبرره . وإذا كان كل نص من تلك  
النصوص قد لا يفيد الرجحان فإن مجموع تلك النصوص الكثيرة يفيد  
الرجحان من غير شك إن لم يفد اليقين . وهذه نقطة أهمل صاحب الكتاب  
تقديرها إعمالاً معيباً . ونحن على يقين من أنه لا يدري مقدار تلك النصوص  
لأنها على يقين من أنه لم يستعرض كل المروى عن العصر الجاهلي من شعر ونثر  
ولا كل الأحاديث الصحيحة المروية عن رسول الله صلوات الله وسلامه عليه  
ولا كل ما نقل عن الخلفاء وكبار المسلمين في الخمسين سنة الأولى من صدر  
الإسلام ، ولا كل ما قبل في تلك السنين من شعر . وكان الواجب في مثل ما هو  
بصدده من البحث عن أصل تلك الكلمة أن يستعرض هذا كله قبل أن  
يتجهزم على اللغة وعلى فقهاء الزعم يتلوه الزعم كأنه حقاً قام بذلك الاستقراء  
الطويل العريض

ومن العجيب أن صاحب الكتاب في مزاعمه تلك لم يضرب مثلاً إلا

بنص واحد هو ذلك الحديث الكريم من غير أن يبين لطلبته لماذا لم يصح هذا الحديث عنده بلفظه وكان من حقهم عليه من غير شك أن يضرب لهم مثلاً أخرى<sup>(١)</sup> من النصوص الجاهلية والاسلامية التي زعم أنها لم تصح وبين لهم الأسباب التي حملته على هذا الزعم . وأكبر الظن أن صاحب الكتاب لم يكلف نفسه البحث عن أمثلة ، واكتفى في التمثيل بحديث يعرفه أكثر الناس ، واختار الطريق الأسهل الذي ظن أنه يفتنيه عن الاستقراء فاستند الى أن ليس في تلك النصوص نص مقطوع به . وهذا صحيح . ولكنه غفل حين سلك هذا الطريق عن أمرين مهمين : الأول أن هذا الطريق لا يجوز سلوكه إلا لمن يريد أن يصل الى نتيجة قاطعة ، ولا يبرره إلا الوصول اليها بالفعل . فإذا لم يصل إلا الى نتيجة محتملة ، كما فعل صاحب الكتاب ، لم يجوز له نبد نص من تلك النصوص ، لأن كلا منها في مرتبة احتمال الصحة على أقل تقدير

هذا هو الأمر الأول الذي غفل عنه صاحب الكتاب . أما الأمر الثاني فهو أن تلك النصوص ان لم يند كل منها القطع منفرداً فقد تفيد كلها القطع مجتمعة واذن كان عليه في العلم حين شك فيها أخبره به الأقدمون أن يستقري ، وإن كلفه ذلك ما كلفه ، أو يستأني حتى يستطيع أن يستقري أو يستقري له ، ويدع الآن تحديد منشأ كلمة أدب ، فانه في الواقع تحديد لم يدع اليه المقام . لأنه لا يفيد في تحديد مفهوم الكلمة في العصر الاموي ولا في تحديد مفهومها الآن ، وهو المهم في ما كان صاحب الكتاب بصدده من تبين خطئه أو رآيه . في الاصلاح

(١) تعريب من أمثلة الجاهلية التي سيج وقتنا بالكشف عنها كتاب للذخر الاكبر الى كسرى في وصف جارية كان لعمادها وهو الوصف الذي كان فيها بعد سياتي قتل الثمان ، وكتاب الثمان الى كسرى مع وفود العرب ، وخطبة علقمة بن حلافة العامري أحد أعضاء ذلك الوفد وهي كلها موقفت من الطبيعي ان تعرض العرب على تذكرها



لكن مغالط صاحب الكتاب في هذا الصدد لا تقف عند هذا فقد زعم وجزم أن مادة الأدب لا توجد في لغة قريش . ولسنا ندري من أين جاء بهذا الزعم ، إذ هو لا يدري حدود لغة قريش حتى يستطيع أن يحكم على مادة ما أنها غير موجودة فيها . صحيح أنها غير موجودة في القرآن ، ولكن أحداً لم يقل ان لغة قريش لا تخرج عن القرآن ، أو ان القرآن حوى أكثر لغة قريش ، فهناك كلمات كثيرة مشهورة استعملها القرشيون لم ترد في القرآن . فليس في القرآن كلمة سيف ولا نهم ولا درع ولا كثير من الكلمات التي كانت تطلقها قريش على أفعال الانسان وعلى حيوان اقليمهم ونباته . ولا نظن صاحب الكتاب يماري في هذا . إذن فليس عدم ورود مادة ما في القرآن دليلاً على أن تلك المادة لم تكن في لغة قريش وقطعُ صاحب الكتاب بأنها لم ترد في لغة قريش بعد نبذه النصوص التي رويت عن الرسول واختلفاء لغير ما سبب غريبة من غرائب التفكير والاستدلال

على أن هناك نواحي ضعف أخرى فيما ذهب اليه لم نمسها لأن ولماها الصق بفق اللغة « الذي ليس للذوق الشخصي والهلوى الشخصي أثر فيه » والذي أراد صاحب الكتاب أن يطبق على كلمة الأدب « اصوله وقوانينه ومنهجه »

إن صاحب الكتاب بعد أن قرر ان الكلمة لم تظهر قبل العصر الأموي مضى فقرر بشأنها أموراً ثلاثة : الأول أنها اتخذت في ذلك العصر معنيين ، معنى تثقيفياً يتعلق برواية الشعر والخبر ومعنى خلقياً يتعلق بالتدريب على الاخلاق المهدية . الثاني أن معناها التثقيفي كان وجوده سابقاً معناها الخلقي كما يرى من قوله « ان أول ما استعملت فيه هذه المادة إنما هو التعليم على النحو الذي كان مألوفاً أيام بني أمية أي التعليم بطريق الرواية على اختلاف أنواعها »

ص ١٩ . الامر الثالث أن مادتها لم تكده تستعمل أول الأمر إلا فعلا أو اسم فاعل

وإذا ضربنا صفحا عن ان صاحب الكتاب أراد بقوله أول الأمر فترة من فترات العصر الأموي لم يسمها ولم يحاول ان يبحث عنها كان هذا الأمر الثالث الذي قرره صادقا في الجملة ، فان استعمال المصادر والامماء المعنوية يدل على رقي فكري أكبر مما يدل عليه استعمال الكلمات الدالة على المحسوسات كالافعال وما اشتق منها كاسم الفاعل واسم المفعول ، فدوال المحسوسات لا بد أن تسبق في نشوء الكلمات دوال المعنويات . ولكن هذا الأصل الذي يدل على صدق الأمر الثالث في الجملة يدل من جهة أخرى على بطلان الأمر الثاني الذي يقول بسبق المعنى التثقيفي على المعنى الخلقي ، فقد كان للعرب تقاليد وأخلاق قبل أن يكون لهم شعر أو نثر يتناولون فيه تلك التقاليد والأخلاق بالوصف أو بالمدح أو باللم ، فلا بد ان تكون كلمة التأديب بمعنى التدريب على أعمال خاصة سابقة في الوجود على كلمة التأديب بمعنى تعليم الاشعار والاخبار .

وهذا الأصل الذي يقول بسبق المحسوسات على المعنويات ومجيء الأرقى بعد الراني ، أصل نفسي يسترشد به قه اللغة في البحث عن أصول الكلمات ومناشئها . والاستاذ فلينو حين قال باشتقاق أدب من دأب بالطريقة التي ذكرها عنه صاحب الكتاب إنما فعل ذلك فيما نظن تطبيقا لهذا الأصل العام أو لأصل يشبهه ، فإن الأدب - بمعنى الفعل الحسن المتعود - سابق على الأدب بمعنى القول الحسن . والكلمة بمعناها الخلقي تشترك مع كلمة دأب في الدلالة على الفعل المتعود وتمتاز عنها بوصف يخصها ويضيق معناها . فكلمة دأب إذن سابقة عليها في الوجود مشتركة معها في عموم المعنى وفي

الحروف . من أجل هذا فإنا نظن استباح الأستاذ فليينو ان يقول ان أدب مأخوذة من دأب ، والنس تعليل لا اختلاف ترتيب الحروف في الكلمتين فجاء بذلك التفسير الذي أشار اليه صاحب الكتاب . وهو تعليل ينقصه في نظرنا ان يؤتى له في اللغة العربية باشباه تامة . فأن بئر وآبار ورم وآرام تختلف عن دأب وآداب في انه لم يُشتق فيما نعلم من آبار وآرام مفردان يكون الصلة بينهما وبين بئر ورم كالصلة بين أدب ودأب ، في الحروف وفي المعنى . ولو ان الأستاذ فليينو وفق الى شيء كهذا تم به المقارنة لكان تفسيره محبوكا يصعب جداً ان يجد أحد فيه مغزاً . وهو على ما هو عليه أقرب كثيراً الى المقول وأعرق في فقه اللغة من القول الذي جاء به صاحب الكتاب . فشتان بين رأي يستند استناداً علمياً الى أصل مسلم به في العلم وبين رأي ينقض ذلك الأصل أو ينتقض به . لكن يظهر ان صاحب الكتاب لم يظن الى الأصل الفقهي الذي استند اليه استاذه في تفسيره فأهل ذلك التفسير ظناً منه انه « يستمد في أصله على الفرض »

فالمسألة الآن هي : هل مادة أدب بالمعنى الخلقي العملي لم توجد إلا في العصر الأموي ؟ أما المعنى نفسه ، بقطع النظر عن اسمه ، فقد كان موجوداً من غير شك قبل العصر الأموي ، ليس في الاسلام فقط بل في الجاهلية . ولا بد ان يكون العرب قد دلوا على هذا المعنى بلفظ استعمل وشاع . ولم يكن هناك من داع لأن يقترض الناس في العصر الأموي لفظاً من لغة مجهولة ، كما يزعم صاحب الكتاب ، ليدلوا به على معنى له عندهم لفظ مشهور . وإذن فللفظ أدب الذي كان شائعاً بالمعنى الخلقي في عصر بني أمية لا بد أن يكون هو اللفظ الذي كان شائعاً من قبل للدلالة على نفس المعنى

هذا ما يقضي به النظر والمقل وفقه اللغة الحديث . والذي نقله لنا القدماء من

العلماء يؤكد هذا ويتأكد به، فإن كثيراً من النصوص المحتوية على مادة أدب الواردة في صدر العصر الأموي وقبله تضرب إلى المعنى العملي الخلفي . نرى ذلك مثلاً في خطبة الحجاج المشهورة التي ألقاها أول مقدمة العراق في عصر عبد الملك ، وفي كتاب النعمان إلى كسرى مع وفد العرب إذ يقول « وقد أوفنت أيها الملك رهطاً من العرب لم فضل في أحسابهم وإنسابهم وعقولهم وآدابهم » وتراه في كتاب المنذر الأكبر إلى أنوشروان مع الجارية التي أهداها إليه يصفها بأنها « قد أحكتها الأمور في الأدب فأبها رأي أهل الثرف وعلمها عمل أهل الحاجة » . ومعنى الأدب في هذه الجملة الأخيرة يكاد يقابل معنى التربية عندنا اليوم فهو أوسع من المعنى العملي . وعلى أي حال فنواجه معاني الكلمة في النصوص الواردة هي من الرقي بحيث تستلزم أن يكون منشأ الكلمة أقدم كثيراً من العصر الجاهلي المعروف

وهناك ما أخذ أخرى على موقف صاحب الكتاب إزاء هذه المادة لا داعي إلى ذكرها فقد أطلعنا فوق ما كنا نريد . وما كنا لتأجيل هذه الاطالة لو لم يكن يبحث صاحب الكتاب عن منشأ هذه الكلمة هو المثل الواحد الذي حاول به في كتابه أن يطبق علم قه اللغة الحديث على العربية ، ولعله أراد به أن يدل على أنه أقدر من غيره على تجديد اللغة عن هذا الطريق . فجاء ما تضمنه من أنواع الخطأ دليلاً على أن صاحب الكتاب إن كان يعرف أصول ذلك العلم فإنه لا يحسن تطبيقها . واحسان تطبيق هذا العلم ، كاحسان تطبيق كل العلوم ، لا يدرك بالسمع ولا بالحفظ ولكن بالممارسة الشاقة والمران الطويل



## الادب : تحميد معناه

أما محاولته تحميد معنى الأدب فقد كان فيها أكثر توفيقاً لأنه كان فيها أكثر تواضعاً وأقل مخالفة لجمهور علماء اللغة . وقد انتهى به الأخذ والرد الى أن مفهوم الأدب الآن هو عينه منذ اثني عشر قرناً ، فهو « ما يؤثر من الشعر والنثر وما يتصل بهما لتفسيرهما من ناحية وقدما من ناحية أخرى » ص ٢٤ . ولكنه حتى في الوصول الى هذا وفهمه لم يسلم من العثار ، وقد يصل هذا العثار أحياناً الى درجة التناقض ، والى التناقض في أسطر قليلة . انظر اليه وهو يقرر ان النحو حوالى القرن الثالث للهجرة لم يكن أدباً وان لم يكن بد منه للأديب ، ولم تكن رواية اللغة من حيث مادتها ادباً وان لم يكن بد منها للأديب ، ولم تكن رواية الاخبار من حيث هي تاريخ ولا رواية الانساب من حيث هي تاريخ ادبا وان لم يكن منها للأديب بد ، ص ٢٢ . وهذا كلام واضح يخرج صاحب الكتاب به النحو ومن اللغة وتاريخ العرب عن الادب ويجعلها كلها وسائل اليه . فاذا ما قرأت عقب ذلك تعريفه الادب في ذلك العصر بقوله « انما كان الأدب بمعناه الصحيح ما يؤثر من الشعر والنثر وما يتصل بهما لتفسيرهما والدلالة على مواضع الجمال الفنى فيهما » شعرت انه أدخل بهذه الجملة في الأدب ما كان قد أخرج عنه في الجملة الأولى ، لأن النحو واللغة والاخبار والانساب كلها تدخل في ما يتصل بالشعر والنثر لتفسيرهما فاذا ما عجبت من تناقض كهذا كيف يمكن ان يقع من الاستاذ في جملتين متتاليتين ، وملك العجب على الشك في ان يكون الاستاذ قد أراد من جعلته الثانية معنى ينقض به جلته الأولى ، أزال الاستاذ من نفسك كل

شك اذ يخبرك في جملة الثالثة « وكان الذي يتصل بالشعر والنثر لغة حيناً ونحواً حيناً ونسباً واخباراً حيناً ثالثاً وقد افنيا في بعض الاحيان » فلا نجد بعد هذا النص بدا من التسليم له بأنه قد ناقض نفسه مناقضة نادرة يصعب عليك تحليلها

على أننا إذا تركنا تناقضه هذا جانباً ونظرنا في فهمه ذلك التعريف وجدناه يتذبذب بين رأيين : رأي يميل الى قصر الأدب على مآثور الكلام : من الشعر والنثر ، ورأي يميل الى توسيع تعريف الأدب بتوسيع معنى ما يتصل بمآثور الكلام حتى يجمعه يشمل أو يكاد يشمل كل شيء غير الأدب من غير أن يختار في النهاية رأياً واضحاً يستقر عليه . فأما ميله الى قصر الادب على مآثور الكلام فتعرفه فيما ضرب من الأمثلة توضيحاً لمعنى الأدب عند اليونان والرومان والفرنسيين ، وتبيننا لانطباق معنى الأدب عند العرب على معناه عندنا اليوم . فانها كلها أمثلة للشق الأول من التعريف ، أي لمآثور الكلام لا ما يتصل به . بل لقد تجاوز صاحب الكتاب التمثيل الى التصريح إذ يقول ص ٢٤ « فنحن اذا ذكرنا الأدب اليوناني لا نفهم منه الا مآثور الكلام اليوناني شعراً ونثراً » من غير أن يزيد على ذلك شيئاً الا أمثلة يونانية ، كلها شعر أو نثر مآثور ، واذا يقول بعد ذلك « وقل مثل هذا في الادب الروماني ، وقل مثله في الادب الحديث ، فلا يدل الأدب الفرنسي الا على مآثور الكلام الفرنسي نظماً ونثراً » فهذا صريح في تعريفه الأدب عند اليونان والرومان والفرنسيين بأنه مآثور الكلام فقط ، واذا عرفت أن جملة هذه لم يكتبها الا جواباً على تساؤل « ثم هل يدل الأدب عند الالام الاجنبية القديمة أو الحديثة على شيء غير هذا الذي يدل عليه عندنا ؟ » ص ٢٤ عرفت أنه يرى أن الادب عندنا هو ايضاً مآثور الكلام فقط . فاذا عرفت أن كلمة « هذا » الواردة فيه

سؤاله انما هي اشارة إلى جملة قرر فيها أن معنى الادب عندنا هو نفس معناه عند العرب في القرن الثاني والثالث والرابع وهو نفس المعنى الذي نقلناه عنه في أول هذا الفصل ، والذي يجعل الادب مركبا من شطرين ، عرفت أن صاحب الكتاب قد عاد فألقى من تعريف الادب شطره الثاني ، وان شئت قل انه قد عاد فناقض نفسه مرة أخرى ، فجعل الادب عند القدماء والحديثين « لا يستطيع في جوهره أن يتجاوز مأثور الكلام » (آخر ص ٢٤) بد أن كان عندهم يتجاوزوه الى « ما يتصل به من هذه العلوم والفنون التي تعين على فهمه من ناحية وتذوقه من ناحية أخرى »

ولو أن صاحب الكتاب بعد أن تناقض ثبت على أحد القیضين لكان الامر أيسر ، ولكنه مضى يتذبذب بين الرأيين باعتراض « له من القوة حظا عظيم » أوردته في الظاهر على أضيق التعريفين وهو في الواقع اعتراض على أوسعهما ، كأن التعريفين في ذهن صاحب الكتاب شيء واحد يتبادلان المكان في قياسه وتفكيره من غير أن يحد في ذلك خلا . قال : « أنك لا تستطيع أن تفهم الا ترافقي لكاتب أو الشاعر اذا اعتمدت على ما تعودنا أن نعتمد عليه من علوم اللغة ومن الانساب والاحبار ومن النقد وانما قد تحتاج الى أن تعتمد على أشياء أخرى ليس بينها وبين الادب صلة ظاهرة ، وضرب الامثلة لهذا بشر المتنبى وأبي العلاء فزعم « أنك محتاج الى الفلسفة الخلقية لتفهم المتنبى و... الى الفلسفة الطبيعية والى ما بعد الطبيعة والى الفلك والى علم النجوم بل الى الرياضة احيانا لتفهم شعر ابي العلاء » . وزعم « انه يكفي ان تنظر في ابي العلاء لترى اننا في حاجة الى علوم الدين الاسلامي كلها والى النصرانية واليهودية ومذاهب الهند في الديانات لتفهم شعر ابي العلاء » . يزعم هذا لك

ولعلك تفهم ابي الملا لا تحتاج من هذا كله الا الى بعض قضايا قليلة مشهورة  
 كتحريم بعض مذاهب الهند اكل اللحوم وذبح الحيوان ، وكالصلة الظاهرة  
 بين مواقع بعض السكواكب كالجزء والسماكين الاعزل والرامي . ولكن  
 صاحب الكتاب يجعل الحاجة الى هذه القضايا القليلة من كل علم حاجة الى العلم  
 كله ، ويزعم لك بناء على ذلك أن تعريف الأدب بأنه مأثور الكلام وما  
 يتصل به لتفسيره غير جامع ولا مانع ، أي انه ليس بتعريف . والواقع  
 ان التعريف جامع من غير شك ، بل قد أسرف في الجمع على ما يظهر حتى  
 أراد صاحب الكتاب أن يدخل فيه كل شيء من كل ما كتب الانسان .  
 أما كونه على اطلاقه غير مانع فصحيح ، ولكننا لا نفلن الناس من ادباء  
 وغير ادباء حين يسمعون هذا التعريف يفهمونه على اطلاقه ، وأما يفهمون  
 منه معنى أو معاني محدودة لا تتسع أبداً لكل هذا الاغراب والتكلف .  
 وليت صاحب الكتاب بعد ان أورد ذلك الاعتراض جاء بما يجعل التعريف  
 جامعاً لمحدود الأدب مانعاً من ان يدخل في الادب غيره . ولكنه لم يفعل ،  
 ولم يزد على أن رد القارىء الى ما كان صاحب الكتاب قد كتب عن الثقافة  
 والأدب وما بينهما من اتصال ، ليرى القارىء ان الأدب يحتاج الى علوم  
 ليست منه كما يحتاج الطبيعة الى الرياضة وليست الرياضة منها . وهذه مقارنة مع  
 الفارق الكبير ، فان الطبيعة كلها لا غنى لها عن الرياضة كآلة ووسيلة ولكن  
 الادب في غنى تام عن الفلك وعلم النجوم ومذاهب الهند الى آخر ذلك الذي  
 ذكره صاحب الكتاب . أما الذي يقابل الرياضة في الادب هو النحو والصرف  
 والمعاني والبيان الى آخر علوم اللغة ، أما علوم الطبيعة وما وراءها فما هي من  
 الادب ولا من وسائل الادب في شيء ، اللهم الا اذا عمينا ماشاع من حقائقها  
 بين الناس علوماً وليست بعلوم



على أن صاحب الكتاب بإدخاله هذه العلوم الفلكية والطبيعية في الثقافة الضرورية للاديب لم يصنع شيئاً في تحديد التعريف ، ولم يجعله جامعا ولا مانعا . بل تركه بعد اعتراضه عليه غامضا مبهما في ذهن الطالب الذي كتب كتابه له ، والذي ألقى دروسه عليه . فصاحب الكتاب لم يكن فيها حاول من تحديد معنى الادب بأسعد كثيراً منه فيها حاول من تحديد منشأ اسمه . بل في إحدى المحاولتين كل البعد عن الصواب ، واضطرب في الأخرى غاية الاضطراب

## الادب والثقافة

### تحريف طالب الادب عنده

وكان من أثر اضطراب صاحب الكتاب في تحديد معنى الأدب أن حاراً أراد أن يخرج من الأدب عن طريق التعريف أدخله في وسائل الأدب عن طريق الثقافة ، فقد رأيت أنه يزعم أن شعر المتنبي لا يكفي لفهمه وتدوقه أن يكون الأديب « أقدر الناس على فهم النحو وعلوم اللغة كلها والاختبار والتاريخ » ، وأن يكون « أmeer الناس في علوم المعاني والبيان والبديع » ، وإنما الأديب لا مفر له في رأي صاحب الكتاب من معرفة الفلسفة الخلقية كأن المتنبي كان يفهم من الفلاسفة الخلقية أكثر مما كان شائلاً في عصره . والخطب في المتنبي أهون كثيراً منه في أبي العلاء ، فقد رأيت أن صاحب الكتاب لا يرى ضرورياً لفهم أبي العلاء أقل من الفلسفة الطبيعية ، وما وراء الطبيعة ، والفلك ، وعلم النجوم ، وعلوم الدين الاسلامي كلها ، والنصرانية ، واليهودية ، ومذاهب الهند ، والديانات ! كأن أبا العلاء كان يعلم كل هذه السلسلة الطويلة من عوالم العلم والدين ، أو كأنه كان يعلم من أكثرها غير

ما كان شائناً بين الأدباء في عصره شيوع بعض حقائق الكهرباء والمفناطيسية والكيمياء بيننا اليوم . لكن صاحب الكتاب 'معجب بفكرة القدماء ان الادب هو الأخذ من كل شيء بعرف . ويريد ان يزيد عليها' ، فاذا يصنع الا ان يجعل الادب محتاجا الى كل شيء ؟ محتاجا الى جميع العلوم ومحتاجا الى جميع اللغات . فوسائل الادب الضرورية في رأي صاحب الكتاب لا تقف عند العربية ونحوها ومرفها ، ومما فيها وبياتها ، وغيرها وعروضها وقافيتها ، ولا عند صلتها بما يسميه مظاهر الحياة العقلية والشعورية المختلفة ، ولكنها في رأيه تتجاوز هذا كله الى ما يناظره من اللغات السامية وآدابها ، ومن اليونانية واللاتينية وآدابها ، ومن اللغات الاسلامية واللغات الاوروبية الحديثة وآدابها . وقد رأيت انه اشترط ما اشترط لفهم شاعرين عريين كان أدباء أهل زمانها يفهمونها في غير مشقة ، ولسنا ندري في أي فيافي الاشرط كان يضرب لو انه تناول غيرها من الشعراء وغير الشعراء من رجال الادب العربي . لكنه على ما يظهر مقتنع بكل هذا يملئه تلاميذه كما يعلمهم اوليات النحو والصرف والادب والتاريخ ، ويزعم لهم ان اوروبا تفعل هذا في أدبها وأن ادباءها مجتهدون يحيطون بهذا كله ، وأن من يقول بالاستغناء عن شيء من هذا في دراسة الادب العربي فهو إما مخدوع أو مشعوز ، ولم يخطر له على بال ان قد يكون أولى بهذا الوصف من يقول بضرورة هذا كله للادب العربي .

### تتبع طالب الادب في الجامعات

ولعل من الخير أن نذكر لك هنا على سبيل المثال ما تطلبه جامعة لندن من طالب درجتها الأدبية ليكون لديك مقياس حسن للثقافة التي تفرضها الجامعات الكبرى على طالب الأدب فيها

ان الزمن الذي يكفي لنيل الدرجة بعد اتمام الدراسة الثانوية يختلف من ثلاث سنوات الى أربع يتقدم الطالب لما يسمى « الامتحان المتوسط » في آخر العام الاول في المادة فيمتحن في أربع مواد : في لغتين ، إحداها قديمة ( اللاتينية أو اليونانية للاروبي ) والاخرى حديثة قد تكون الانجليزية . ثم في مادتين يختارهما الطالب من بين مواد كثيرة يكون لثوقه وميله وظروفه مجال كبير في اختيارها ، وقد تكونان علمين ، وقد تكونان فنيين ، وقد تكونان بين ذلك حسب ما يميل اليه الطالب .

فاذا ما مر في هذا الامتحان كان أمامه طريقان : اما أن يستمر في دراسة المواد الأربع لينال الدرجة العادية - وهي تقابل الليسانس - بعد سنتين . وإما أن يختار مادتين منها تكون احداها أصلية والاخرى فرعية يدرسها نفس المدة ابتغاء نيل درجة الشرف الاصلية منها . وهناك مواد تستغنى بذاتها عن المادة الفرعية كالفلسفة . ولحامل الدرجة العالية أن يختار أي المواد الاربع شاء لينال درجة الشرف فيها بعد عام . ومجال زيادة التخصص في نفس المادة بعد هذا واسع ، ولكننا الآن بصدد تبين الثقافة الضرورية لطالب الادب في الجامعات الحديثة لا بصدد تبين التخصص في الادب نفسه . ولذا سنقف عند الذي قائم

من هذا يتبين أن أقل مقدار من الثقافة العامة تحتمه جامعة لندن على طالب درجتها الادبية هو ما يشمله مقرر الامتحان المتوسط في أربع مواد من بينها علم في الغالب ولغتان قديمتان أو قديمة وحديثة ، وقد تكون الحديثة هي الانجليزية كما نبهنا من قبل . وأن أعلى حد في الثقافة العامة يمكن أن يناله الطالب بتربيته الجامعية هو ما يشمله مقرر الامتحان العادي لدرجة الآداب في نفس الاربع المواد . ولكن هذا الحد الاعلى ليس محتماً فان الطالب يمكن أن يبدأ

التخصص بعد الامتحان المتوسط مباشرة ، فلا يأخذ بعده من الثقافة العامة الا بقدر ما يدرس من المادة الفرعية ، وقد يستغنى عن هذا في بعض الاحوال ولنضرب مثلاً بطالب التخصص في الانجليزية لتمكن المقاتلة بينه وبين ما يقترحه صاحب الكتاب لطالب التخصص في العربية . طالب الانجليزية لا بد له من أن يلم باللاتينية أو اليونانية ، ولكنه يستطيع ألا يلم مما يختاره منهما الا بالقدر الذي ألم به في دور الامتحان المتوسط . ومستواه أعلى من مستوى الدراسة الثانوية في اللاتينية أو اليونانية بقدر ما تناله مادة من أربع مواد تدرس كلها في علم . فإذا ألم بهذا القدر كان له أن يصرف أكثر همه الى الانجليزية ويصرف أقله الى فرع يختاره قد يكون علماً وقد يكون لغة وقد يكون فناً وان كان معنى دراسة الانجليزية هنا هو دراسة قديمها وحديثها

ومن هذا ترى أن صاحب الكتاب يريد أن يكلف طالب الأدب العربي . ما ليس يكلفه طالب الادب الانجليزي ، وانه قد غلا كثيراً حين أكد أن الادب العربي لا يمكن دواسته الا بالاعتماد « على اثنان اللغات السامية وآدابها وعلى اثنان اللغتين اليونانية واللاتينية وآدابهما » ، الى آخر ما تنطس به من شروط يرى اتباعها تجديداً وهي في الواقع اساءة في التقليد



## آراء صاحب الكتاب في الإصلاح والتجديد

والحق أن آراء صاحب الكتاب في تجديد الأدب وإصلاحه إن كان فيها جزء من الحق ففيها أجزاء من الباطل ؛ وإذا أخذ بها كما هي كانت كثيرة الضرر قليلة النفع . فذهب في القديم الشك من غير مبرر ، وهذا يفسد القديم ويعطله . ومنه في الحديث التقليد من غير تصرف ، وهذا يفسد الحديث . فأما شكه المفسد للقديم فوضع فحسه موضع آخر من هذا الكتاب . وأما تقليده المفسد للحديث فيقتبين من اشتراطه للأدب العربي ما يشترط الآن . للأدب الأفرنجي من غير نظر إلى ما يناسب العربية وما لا يناسبها ، ومن غير تفرقة بين ما هو ضروري لتجديد أدبها وبين ما هو غير ضروري

### العربية واليونانية والأدب العربي

وتلك اللاتينية واليونانية اللتان يشترط اتقانها لدراسة الأدب العربي على وجهها مثل واضح لذلك التقليد البحث الذي به يأخذ واليه يدعو . فقد رأها يُعنى بهما في فرنسا عناية كبرى ، وسمع انهما في غير فرنسا يعنى بهما مثل ذلك ، فأداه منطلقه إلى ان اللاتينية واليونانية يجب أن يعنى بهما في الأدب العربي لانها معني بهما في الأدب الأفرنجي ، وكان من التجديد عنده أن يدرسها طالب الأدب العربي حتى يتقنها ، وكان من التفرغ الشديد عنده أن يسئل شيوخ الأدب في مصر ماذا يفقهان منها . وكان الأولى أن يسائل نفسه لماذا عني الفرنسيون والانجليز مثلاً بهاتين اللغتين القديمتين وما مقدار تلك العناية ، حتى اذا عرف الصواب من ذلك رجع على نفسه اذ نازعته إلى

تقديم فسلأما هل موقف الادب العربي من هاتين اللغتين كوقف الادب  
الافرنجي فيعنى الاول بها كما عني الثاني ؟ واذا لم يكن فاهو ذلك الموقف ؟  
وما مقدار ما يستلزمه من عناية بتينك اللغتين ان استلزم منها شيئاً ؟

لو أصاب صاحب الكتاب الجواب عن هذه الاسئلة مادعا في الادب  
العربي الى لاتينية ولا يونانية ، ولا غير مجهلها ، فن موقف العربية بالنسبة  
اليها مخالف كل المخالفة لموقف الفرنسية أو الانجليزية . فالفرنسية لغة لاتينية  
نشأت عن اللاتينية كما نشأت العامية عندنا عن العربية . فلو أن العامية كانت  
لغة تدرس اكان قهها لا يستقيم لدارسه حتى تدرس العربية كما أن قه الفرنسية  
وأدبها لا يستقيم لدارسه أو يعرف اللاتينية

أما الانجليزية - وان لم تكن لغة لاتينية - فقد دخلها اللاتينية عن  
طرق ثلاثة : عن الفتح الروماني ، والفتح الترماني ، وانبعاث الأدب القديم  
بالبهضة التي جاءت بعد فتح القسطنطينية

فأما الفتح الروماني فكانت فترته نحو أربعة قرون غلبت فيها اللاتينية  
على لغة البلاد الأصلية . وأما الفتح الترماني فكانت فترته نحو قرن ونصف  
غلبت فيهما الفرنسية حتى صارت لغة الخاصة ولغة المحاكم ولغة الأدب . فهذا  
طريقان صبت اللاتينية منهما في الانجليزية على وجه الاجمال . ثم انبعثت  
اللغتان القديمتان إبان النهضة فدخلت الكلمات اللاتينية في كل من الانجليزية  
والفرنسية أفواجا ، ودخلت الكلمات اليونانية فيهما أفواجا كذلك ، كما  
دخلت في الانجليزية عن طريق اللاتينية أيضاً . فالصلة بين اللاتينية واليونانية  
من جهة والفرنسية والانجليزية من جهة أخرى ، هي من المتانة بحيث تبرز  
عند فريق كبير من الناس تلك العناية التي يئنها الفرنسيين والانجليز  
بتينك اللغتين

وينبغي ألا ننسى أن للتقاليد أيضاً يداً في هذه العناية ، فقد قن الناس في أوروبا بعد النهضة وإبانها بالأدب اللاتيني واليوناني أيام لم يكن للعرب نفسه أدب يذكر ، فكان بهما التأليف ، وكانا هما عنوان الثقافة . ثم خف ذلك الافتتان وبدأت اللغات الأوروبية نفسها تنهض وتتحرر من رق الأدب القديم ليكون لكل منها أدبه الخاص ، ولا تزال حركة التحرير هذه في استمرار

### اللاتينية واليونانية والأدب العربي

لكن أستاذ الأدب في الجامعة يريد أن يلبسنا ما خلعت أوروبا ، ويشفقنا بما صحت عنه أوروبا ، ويشغلنا عن أدبنا العربي الضخم الواسع بالأدب اللاتيني واليوناني . ولم هذا ؟ لأن أوروبا تقى بهذين الأدبين الآن أو بالأحرى لأنه لا يزال بأوروبا بقية من عناية القرن الخامس عشر بهما ، وإذا كن لاوروبا في هذا عذر واضح من التقاليد ، ومن الاتصال القوي بالأدب القديم ، فما هو عذر الأستاذ في محاولته تقييد الأدب العربي بالأدب اللاتيني واليوناني القديم ، والتقاليد تخله ، والصلة منقطعة أو كالمقطعة بين العربية وبين اللاتينية واليونانية ؟

ان هذه العربية التي ندرسها ، والتي هي لنا لغة الكتابة كما ينبغي أن تكون لغة الكلام ، لم تغزها اليونانية واللاتينية كما غزنا اللغات الأوروبية ، لان جزيرة العرب عزت على اللاتين واليونان أن يخضعوها . والمحاولة التاريخية التي حاولت فيها روما أن تخضع جزيرة العرب كانت هلاكاً على الجيش الغازي وقائمه . أما اتصال العربية واليونانية في العصر العباسي على

أيدي التراجمة من السريان فلم يكن أثره أدبيا ولكن علميا ، ولم يكن من أثره ان تعلم اليونانية أحد من علماء أدب اللغة في ذلك العصر . فقد عرف فلسفة اليونان وعلمهم كثيرون من أدباء ذلك العصر وعلمائه ، ولكنهم عرفوه عن التراجم لا عن اليونانية نفسها . فلجأ الذي ضربه صاحب الكتاب مثلا كان يعرف الفلسفة اليونانية ، ولكن هل كان يعرف اللغة اليونانية ؟ وهل قرأ هوميروس وارسطوфан وسوفوكل الذين يفتأ صاحب الكتاب يسأل أدباء هذا العصر عنهم ؟ وهل قلم جهل وجبل علماء اللغة باليونانية في عصره وغير عصره فحال بينهم وبين أن يورثونا في اللغة أدبا نفعا ، وعلمنا ضخما ، لا يزال الغرب يكره ، ولا يزال مستشرقوه يفتنون أعماهم فيه ؟ وهل رجال الادب وطلابه في هذا العصر أقرب الى اليونانية من رجال الادب وطلابه في العصر العباسي فيكلفوا ما لم يتكلف أولئك من علم باليونانية نفسها كضرورة من ضروريات التمكن في الادب العربي ؟ ألا إن اليونانية أبعد جدًّا عن العربية من أن تكون ضرورية لها أو متصلة اتصالا قويا بها ، وإن التقليد الصرف وحده هو الذي يحمل على القول بدراسة اليونانية واللاتينية كوسيلة من وسائل تعلم الادب العربي والتمكن فيه

ومن الغريب أن يكون من أحدث ما تشرعه جامعة عظمى كجامعة لندن اعفاء طالب درجتها الأدبية من اللاتينية واليونانية اذا كان شرقيا من أبوين شرقيين ، بشرط أن يختار لغة شرقية قديمة مكان اللغة التي يتحتم على الطالب الغربي اختيارها من اللاتينية واليونانية ، ثم يأتي استاذ الأدب العربي في جامعتنا فيزعم أنهما ضروريتان لمن يريد أن يتخصص في الادب العربي ، وتأتي جامعتنا فتحتهما أو احدهما على من يريد أن ينال درجتها في الآداب



## العربية وبعض اللغات الشرقية

لكن إذا كان صاحب الكتاب قد في اللاتينية واليونانية عن خطأ فقد في مواضع أخرى من صواب ، فانه قد أصاب حين طلب أن تدرس اللغات التي لها بالعربية علاقة كالعبرية والفارسية . وإن كنا لم نره ذكر الحميرية من بينها ورأيناه قد جمع في قسم الآداب كثيراً منها على الطالب بدلاً من أن يجعلها مفرقة في الطلاب كل يأخذ منها ما هو إليه أميل ليكون له أشد اتقاناً ، وباللغة الأصلية أكثر اهتماماً ، وليكون مجموع المتخرجين أقدر على خدمة اللغة من هذا الطريق

## العربية وبعض اللغات الغربية

وقد أصاب صاحب الكتاب أيضاً في اشتراطه في الاديب أن يكون ملماً ببعض اللغات الحديثة وإن كان يشترط في تقدير هذا الإلمام ، ويبلغ بالعدد الى اثنتين على الأقل . ومهما يكن من هذا فن الواضح أن الفكرة في أساسها صواب وإن من المهم في هذا العصر أن يلم استاذ الأدب بلغة أوربية عالية - وفي لغة واحدة كفاية - لتكون له باباً يدخل منه الى الأدب الأفرنجي كله تقريباً حتى يكون على إلمام به ، ويكون حراً بعد ذلك فيما يختار منه وما لا يختار

وكأننا بصاحب الكتاب يقول ولكن أساتذة الادب في مصر لا يعرفون لغة حديثة . والحق أن فيهم هداً مذكوراً يعرفون لغة حديثة ويستطيعون أن يستفيدوا منها كما يستفيد هو من الفرنسية . والحق أيضاً أن اتخاذ جهلها وسيلة الى الطعن فيمن يجعلها منهم والقبح في علمه بالعربية والأدب العربي تعسف وغلو ، فإن علاقة العربية بغيرها من اللغات الأفرنجية أمر موكول للمستقبل

لا علاقة له بماضي اللغة الطويل الباهر. وحاجة الطالب الى من يعلمه تلك الوسائل ، ومن بينها اللغة الحديثة ، أقل كثيراً من حاجته الى من يبصره باساسيات العربية نفسها وأدبها ، ويُشرِّيه روحها ، ويقفها فيها . ولن يجده الا بين أولئك الذين قضوا أعمارهم يحلون هذه اللغة الكريمة ، ويلبسونها ، ويمنون بها . واللغة العربية بمد كل ما يمكن أن يقال هي الأساس . وهي بالبداية أهم ما يمكن أن يعلمه طالب الادب العربي ، فلا ينبغي أن نضعها من التعليم إلا في المكان الاول بل لا ينبغي أن يجعل غيرها منها الا بمنزلة الخادم الذي ينادى عند الحاجة اليه ، فإذا استغنى عنه نحي الى الورا.

## التقليد في الأدب

ولا بد من وقفة هنا عند التقليد تقليد الادب الافرنجي وخطره على الادب العربي. ليس مطلق التقليد هو الخطر وانما الخطر هو الاسراف في التقليد . وليس مطلق التقليد نعيم على صاحب الكتاب وانما نعيم عليه الجود فيه . نعيم عليه أنه يحاول أن يلبس أدبنا العربي ثوبا افرنجيا وأن يصبغه صبغة فرنسية من غير مراعاة ما بين الفتيين وأديبهما من الفوارق . إن التقليد اذا جاز في العلم من غير قيد لا ينبغي أن يؤخذ منه في الادب إلا بمقدار لأن أدب الامة من روحها فالتقليد فيه اخضاع لروح الامة واضاف لشخصيتها ، وعلى قدر ذلك التقليد يكون مقدار الضعف ويكون مدى الخضوع . أما العلم فانه ميدان العقل ومتاعه ، وهو لا وطن ولا قومية له ، كما ان العقل لا قومية له ولا وطن . قوانين التفكير واحدة وسبل العقل واحدة في العالمين . ثم أنت لا تشعر أثناء تلقي العلم عن أجنبي أنك تتلقى شيئا خاصا بجنس من البشر دون جنس ، أو

بقوم دون قوم ، ولكن تتلقى شيئاً مشتركاً أو ينبغي أن يكون مشتركاً بين الناس اجمعين اشتراك العقل بينهم . وليس الادب كذلك . فبينما أنت في العلم لا تجد علماً انجليزياً ولا علماً المانياً ولا علماً فرنسياً ولكن علماً واحداً لا انجليزية ولا المانية ولا فرنسية فيه اذا بك تجد الأدب متعددًا بتعدد الأمم ، لكل أمة أدبها كما لكل أمة لغتها . ونجد أدب كل أمة مطبوعاً بطابعها طبعاً لا خفاء فيه ، أو هكذا هو اذا استقلت الأمة بأدبها ، ونسجت لنفسها بُرداً من روحها وتاريخها وتقاليدها وعاداتها ودينها بدلاً من أن تلتف بشيء من برد غيرها لا نجد فيه دفئاً ولا قوة ولا جمالاً

ويؤسفنا أشد الأسف أن صاحب الكتاب ومن لف لفه يسوقون الادب العربي في طريق غير طريقه ، ويلبسونه ثوباً من غير نسجه . ينسجون عليه نسجاً فرنسياً ، ويسوقونه في نفس الطريق التي ضل فيها الادب الالماني قرناً وبعض قرن فضلاً عن نفسه ولم يهتد حتى رده عن تلك الطريق هالطراً وهاجيدون ولنسج كما نبخرنا الدكتور برانداي . وما تلك الطريق التي يسوقون الادب العربي فيها إلا طريق الافتتان بالادب الفرنسي خاصة ، والغربي عامة ، حين لا صلة بين ذلك كله وبين روح الادب العربي خاصة والشرقي عامة ، كما لم يكن هناك في القرن السابع عشر وأوائل الثامن عشر بين الادب الفرنسي والروح الالماني صلة . والذين أضلوا المانيا قللت فرنسا في ذلك العصر تقليد القردة . والتشبيه للدكتور برانداي - هم عدد ممن بسميهم صغار برنسات الادب . وكأن الدكتور طه ومن معه يريدون أن يكونوا للعربية ما كان اولئك للالمانية ، فيفتنوها بنيرها ويضلوها عن نفسها . فانك اذا قرأت لهم رأيت تقليداً يحنا يُعرض عليك باسم التجديد ، ونظرت الى روح غربية متقمصة قنيصاً عربياً ، بل كثيراً ما تنقص شيئاً لا عربياً ولا غربياً فان اللغة التي

يعرضون فيها معانيهم المستعارة ان كانت عربية الالفاظ في الغالب فكثيراً ما تكون افرنجية التركيب

ونحن لا نرى هذا التقليد من تجديد أدب لغتنا في شيء ، لانه يلهمنا عن ذات نفسنا بأحاديث غيرنا ، ويشعلنا بأدب غيرنا عن أدبنا ، أو عن ذلك الادب الخاص الذي ينبغي أن يكون لنا كأمة لها روحها ومميزاتها تريد أن تستقل في وجودها الادبي كما تريد ان تستقل في وجودها السياسي

خذ اليك مثلاً تلك القصص الفرنسية التي يلخصها صاحب الكتاب من أن لآن يلعب بها كثيراً من النشء ويُضلل بها كثيراً . هل ترى بينها وبين روح هذه الأمة صلة ؟ أو بينها وبين روح هذه اللغة صلة ؟ وإذا لم يكن فهل فيها شيء يجدد من عناصر الفضيلة والطهارة الروحية في هذه الأمة ويسينها على سبيل العزة التي تريد ؟ انا لا أنظن أحداً دخل تلك القصص وخرج منها وهو أقرب الى الفضيلة والعفاف منه قبل بدئها . وهذا أهون ما يمكن أن يقال عنها . ولو كنا ضاربين مثلاً لضربنا الزنقة الحمراء التي ألفها انا تول فرانس ولخصها صاحب الكتاب لمجلة الهلال ، فإن فيها من المعاني ما كنا نظن أن استاذنا يستحي أن ينقله للناس ، أو أن مجلة مثل الهلال تنزعه عن نشره عليهم ، ولكنا نأبى أن نشير بأكثر من هذا الى تلك القصص عامة وإلى هذه القصة خاصة وإلا كنا شركاء في اثم النشر واثم التلخيص

فلما ما تركنا ميدان المنقول عن الأدب الفرنسي الى المكتوب في الأدب العربي وجدنا صاحب الكتاب يحب في الميدانين خبياً واحداً ، ويصدر عن نزعة واحدة . فقد قتش في طول الأدب العربي وعرضه فلم يجد فيه ما يستحق أن يبعث وينشر إلا أخبار المجونيين الذين ابتلى بهم الأدب العربي كما ابتلى الأدب الافرنجي بأشغال أوسكار ويلد ، نعى أبا نواس ووالبة

والخلق ومن اليهم ممن نبش صاحب الكتاب أخبارهم في حديث الاربعاء الذي نشره في السياحة مفرقا وأهداه الى الاستاذ مدير الجامعة مجموعا . ومن الغريب أن تلك الاخبار الآجئة والاشعار الماجنة قد عرضها صاحب الكتاب في ثوب البحث الادبي باسم التجديد ، كأن البحث والتجديد في الادب ستار تحارب الفضيلة من ورائه ، ووسيلة في هذا الشرق للدخول على النفوس بما لم يكن لولا تلك الوسيلة بداخل عليها

ومن الغريب أيضاً أن صاحب الكتاب حين عرض لاصلاح الادب العربي في كتابه ، ونهى على من ينافسهم فيه ما معناه سكونا وجهودا ، لم يجد مشقة ولا عسرا في أن يقول : ان السبيل الأولى للاصلاح هي « أن نجهد ما استطعنا في أن نجلب الى طلاب المدارس العالية وتلاميذ المدارس الثانوية والابتدائية قراءة النصوص المربية وفهمها ، وتقرب اليهم هذه النصوص ونحسن لهم اختيارها ، ونظهرهم على أن الأدب العربي ليس كما يمثله لم معلوه من الشيوخ جافا جدبا عسر الهضم لا سبيل الى اساغته ولا الى تدفقه ، وإنما هو على عكس هذا كله لين هين خصب لذيذ ، فيه ما يرضي حاجة الشعور وفيه ما يقوم هوج اللسان وفيه ما يصلح من فساد الخلق » ص ٨ . فهل ياترى لصاحب الكتاب نفسيتان كما قال عن نفسه في موضع آخر إن له عقليتين ؟ نفسية تبحث عن الجون وما يفسد الخلق قترينه وتشره للناس ، ونفسية تنافس الشيوخ فتشير بأن تنشر على الطلبة ما فيه لحاجة الشعور رضا ولفساد الخلق صلاح ؟ أم هذه كلها ألفاظ لا قيمة لها عند صاحب الكتاب ؟ أم ليس هناك عند صاحب الكتاب إلا نفسية واحدة ترمى الى غرض واحد ويكون ما فيه رضا لحاجة الشعور وصلاح لفساد الخلق هو عنده نفس ما نشره في حديث الاربعاء ؟

إن كان هذا النحو من الحديث هو ما يعنيه صاحب الكتاب بالاصلاح والتجديد وما يريده من الادب الجديد فإن حقا على كل من يفار على مستقبل هذا البلد الموصول بمستقبل الادب فيه أن يقاومه ما استطاع قبل أن يصير أمر هذا البلد ، في الادب وغير الادب ، الى فساد لاصلاح معه . واذا كنا قد احتججنا من قبل لوجوب بقاء معاهد اللغة والادب القائمة جنب الجامعة بحجج أهمها ألا يستبد بالادب في هذا البلد فردمًا ، فانا نكرر هنا ما قلناه هنالك ، ونزيد أن ذلك الاستبداد يصور أبشع وأشنع وأقرب أن يصيب مقاتل هذا الشعب الكريم اذا كانت ميول المتحكم في الادب مثل الميول المشرتبة بأعناقها في الشعر الجاهلي وحديث الاربعاء

هذا النوع من الادب ليس إذن مما ترغب فيه أمة تطعم في الحياة وتطمح الى العزة ، وليس فيه من الجدة إلا مخالفة ما كانت درجت عليه هذه الأمة من اكبار الفضيلة واحترام الدين ، وليس فيه من الجديد الا الجهر بما كان يستسر أهل الشهوات فيها ، والا فهو قديم قديم الشر على وجه الأرض لانه يصور الخبيث مما يجول في نفس الانسان

وصاحب الكتاب قد دل بكتاباته على أنه ممن يرى اطلاق الفن من قيود الفضيلة فلا يكون هناك على الفنان حرج في أن يصور الرذيلة كيف يشاء . بريشته أو بمنقشه أو بقلمه مادام يصورها كما هي . وهو مذهب شاع حديثا في أوروبا وأعان على انتشاره أنه يجد حوثا من الجانب الحيواني من الانسان وأنه وسيلة قوية لنيل الشهرة وجمع المال . ولكنه أيضا مذهب تنزه عنه من أهل كل فن عظماء ، وحاربه من أهل كل فن زعماء الاصلاح فيه ، أمثال كلليل ورسكن وماتيو ارنولد . ولنا نذكر من العرب شخصا مخصوصا . فان العربية وأدبها انما قلما حول جماع المكارم ومنبع الحياة والنور - القرآن .

والحديث . ولقد كنا نحس دائماً أن مافي كتب المحاضرات كالأغاني والعقد - التي ود صاحب الكتاب في بعض كتاباته لو استغل الأدياء جانبها المجوتي - كنا دائماً نحس أن مافيهما من النظرف بهجر القول غريب عن روح هذه اللغة بعد الاسلام ، حقيق ألا يلحق بأديها . ولا بد أن يحس معنا بهذا كل من استقى هذه اللغة من ذلك المنبع الكريم الفياض . ولعلنا لو تتبعنا تاريخها من هذه الوجهة نحمد روح الطهارة يغلب عليها في كل عصر يكون أهله أقرب فيه الى القرآن وروح التمجيد والتهاور يغلب من كل عصر على أكثرهم بجانب للدين وأبعدهم من القرآن . وهذا شيء لا غرابة فيه في لغة مدينة للقرآن بما لها من وجود ، وبما كان لها من قوة وبيان واعجاز

## حرية الأدب

وما نغان صاحب الكتاب حين دعا الى فصل اللغة عن الدين وفصل الدين عن الأدب باسم حرية الأدب الا ناظراً الى ذلك المعنى السابق محاولاً إبطاله عسى أن يخولوه ولا أهل مذهبه الطريق فينزولوا من الادب الاباحي حيث يشاءون فلا يستنكر الناس مثل حديث الأرباء أو الشعر الجاهلي . والا فان ما ادعاه صاحب الكتاب من أن الادب العربي لا يدرس لذاته وانما يدرس لغيره من فقه أو شرع مغالطة . فانه اذا كان الامر كذلك في أول نهضة اللغة فما هو كذلك الآن . وقد كان الناس لتلك العهد في حاجة كبرى الى باعث قوي يحفزهم الى ضبط هذه اللغة وتحريرها واستنباط علومها والصبر على مافي ذلك كله من مشقة وجهد ، فكان ذلك الباعث القوي هو الرغبة الشديدة في المحافظة على الدين وعلى ينبوع أحكامه أن يستلحق على الناس . فلما فرغ

المسلمون من ذلك وأمنوا على دينهم وكتابه وحديث رسوله تعددت الوجهات في دراسة الادب واللغة ، فكان علماء الدين يدرسونها كوسيلة وعلماء اللغة والادب يدرسونها كغاية ، ولا يزالون كذلك الى اليوم . وكل منهم مصيب في ذلك ، وكل منهم يخطئ . ان حاد عن ذلك . فلا ينبغي للعالم الديني أن يدرس اللغة والادب الا من حيث اتصالها بعلمه ليستعين بها على فهم نص أو تفسير آية . ولا ينبغي للأديب واللغوي أن يدرسوا الادب واللغة الا لذاتها لا لشيء آخر وهما في الواقع لا يفعلان غير ذلك . واذا كان صاحب الكتاب لا يعرف أن الادباء اليوم لا يدرسون الادب وسيلة لتفسير أوقفه ، مع أنهم لا يشتغلون بتفسير القرآن ولا بفقه الدين ، فلسنا ندري ماذا يعرف صاحب الكتاب من حال الأدباء اليوم

ومن غريب ادعاء صاحب الكتاب قوله ان اتصال اللغة بالقرآن والدين يجعلها مقدسة مبتثلة في آن واحد: « مقدسة لأنها لغة القرآن والدين » « ومبتثلة لأنها لا تدرس في نفسها ولأن درسها اضافي » ص ٥٤ . وهذا مثل آخر من التحاذق الذي لم نعرفه يهدي الا الى خطأ . فانظر الى صاحب الكتاب وهو يجعل اللغة مقدسة مبتثلة ليفرب بذلك على القاريء وهو يعلم أنه في ذلك عظيم عييل ، وان الفريق الذي يصفه أنه يقديسها هو نفس الفريق الذي يدرسها كوسيلة للدين والثقفة فيه ، وتقديسه اياها يصونها من الابتذال عنده . ويعلم أن الذين يدرسونها من لا يشتغلون بالدين لا يدرسونها للدين بالبداية ، فهي عندهم غاية لا وسيلة ، كما هي عند جمهور الأدباء في هذا العصر وفي غير هذا العصر . فليس هناك في هؤلاء أيضاً من ينتهزها إذن ، ولا يكون هناك تقديس وابتذال الا عن طريق الفرض والتخيل في ذهن صاحب الكتاب !

على أننا نحب أن نعرف متى كان التوصل بشيء ما الى غرض ما من دواعي



ابتدأ ذلك الشيء عند صاحب ذلك الغرض ؟ ألم يذكر صاحب الكتاب علوماً شتى كوسائل الى علوم شتى ؟ فصاحب الطبيعة يتخذ الرياضة وسيلة ، وصاحب الحيوان والنبات يتخذ الكيمياء وسيلة ، وهلم جرا . فهل يتصور أن الرياضة مبتذلة عند صاحب الطبيعة ، أو أن الكيمياء مبتذلة عند صاحب الحيوان أو النبات ؟ أم هل يتصور أن الرياضى والكيمياء يُصَغَّر من شأن الرياضة والكيمياء عندهما أن في الناس من يتوصل بالرياضة والكيمياء الى ما يشاء ؟ ليت صاحب الكتاب تلبث قليلا ، اذن لعرف أن الناس ، نريد المتعلمين منهم ، هم من اللغة اثنتان لا ثالث لهما : فريق يدرسها لذاتها وهو فريق جمهور المشتغلين بالأدب ، وواضح أن هؤلاء لا يبتذلونها . وفريق يدرسها وسيلة الى شيء آخر يرضاه ويكبره واتصالها بذلك الشيء الآخر يفيض عليها من الاكبار الذي يحيط به وبحول بينها وبين الابتدال ، كما هو مقتضى القانون النفسى قانون الاهتمام Interest الذى غفل عنه صاحب الكتاب

فليس هناك اذن خطر يهدد الادب من هذه الناحية ناحية الابتدال . اما ناحية الاكبار أو التقديس كما يسميه فقد زعم أنها تحول بين اللغة وبين البحث العلمى الصحيح . وتقديسها بهذا المعنى لم يقل به أحد غيره لان الدين يفيضون عليها من التقديس لاتصالها بالقرآن والحديث لم يخطر لهم على بال أن يحظروا على أحد التفقه فيها عن أي طريق من طرق البحث الصحيح ، بل هم يرون مثل هذا التفقه ضروريا لهم وفرضا على فريق منهم لانه يمين على ما هم فيه . والبحث العلمى الصحيح لا يستلزم تقدماً ولا تكديماً الا اذا كلت هناك ما يستحق النقد والتكذيب . والفقهاء والمفسرون والمحدثون في الاسلام هم من أحرص الناس على تبين ما يستحق ذلك حتى لا يدخل عليهم الباطل في دينهم الذى يقدسونه . والاسلام نفسه يفسخ للبحث الصحيح كل طريق . فليس

على صاحب الكتاب من حرج في أن يسلك في تحليل اللغة مناهج البحث العلمي أو الأدبي الصحيح ، ولكن عليه أن يحسنها قبل أن يسلكها . أما أن يدعي أنه محسن أياها وهو غير محسن ، أو أن يأتي إلى أقدس ما يقدم للناس من دين أو قرآن أو تورا فيعرض لذلك كله بالوم والفرس فسيجد دائما من يؤاخذ على ذلك في العلم وفي الدين

وصاحب الأدب الجاهلي حين كتب هذا الفصل إنما كان يشير إلى ما لقي كتابه في طبعته الأولى من المقاومة ، ومن الاستعانة على مقاومته بالقانون . لكنه هو الذي جنى إذ ذاك على نفسه وعلى كتابه لا الناس . فلو لم يتعرض في تلك الطبعة « لقرآن والتوراة » بما لا يتصل بموضوع البحث من الطعن والتدحيزا من غير قرينة ولا دليل ما تحرك أحد لكتابه ، ولظل مجهولا من أغلب الناس لا يقرأه إلا القليلون الذين يهتمون بالمصر الجاهلي وشعره . وصاحب الكتاب يتأفف لأن هناك من حاول أن يأخذ بذلك ، وهو الآن يسعى جهده باسم حرية البحث وحرية الأدب إلى إزالة هذه القيود التي في القانون والتي لم يرد بها تضيق حرية البحث وإنما يريد بها صيانة الدين أن يجتريء . عليه يجتريء ، أو يفسده على الناس مفسد . وليس هناك غير صاحب الكتاب . وشيئته من يظن أن كرامة الدين تنافي حرية الأدب أو حرية العلم ، وما نظن صاحب الكتاب يتألم للأدب والعلم ولكن لنفسه التي لا تستطيع مع تلك القيود أن تنزل من القول حيث تريد ، والا فقد اعترف نفسه ( ص ٤٦ ) . أن العلم ذاته قد يكون من أبغض الأشياء إليه إذا أكره عليه

ومن فكيف أمر صاحب الكتاب أن يقول « ومالي أدرس الأدب . لأقصر حياتي على مدح أهل السنة وذم المعتزلة والشيعة والخوارج وليس لي في هذا كله شأن ولا منفعة ولا غاية علمية » ومن الذي يستطيع أن يكلفني أن .

أدرس الادب لا كون مبشرا بالاسلام أو هادما للخلافة وأنا لا أريد أن أبشر ولا أريد أن أناقش الملحدين « ص ٥٦ . كأن هناك من يطلب اليه أن يمدح أهل السنة ويذم من سواهم أو أن يبشر بالاسلام ويهدم الخلافة ! أليس من الفكاهة أن يرى أن ليس من شأنه التبشير بالاسلام أو هدم الخلافة ولا يرى أن القدح في الاسلام واذاة الخلافة هما أيضاً ليسا من شأنه ؟ فإذا كانت دراسة الادب لهمم الخلافة تقييداً للأدب فهل دراسته لهمم الاسلام تحرير للأدب ؟ فليدع صاحب الكتاب نصرة الاسلام اذا شاء ، ولكن ليترك معها أيضاً نصرة الخلافة يسلم له الأدب ، ويستلم انا أخلص أن يوفق في البحث الى شيء

أما استناده في تحرير الأدب العربي من سلطان الدين الى ملازمة حاجات العصر العلمية والفنية فهو من نوع ذلك الكلام المبهم الذي يفهم الناس منه شيئاً ويريد به صاحبه شيئاً آخر . ولو أخبرنا صاحب الكتاب ما هي تلك الحاجات العلمية والفنية التي يحول دون قضائها اتصال اللغة بالدين لاستطعنا أن نبدي في كلامه هذا رأياً نصاً . وفي رأينا أن حاجة العصر هي أشد ما تكون الى أدب شرقي بقي من أقدار الرذيلة ومن مغموم الاباحة ، الى ادب يكون عوناً للشرق عامة ولمصر خاصة على نهضة خلقية قوية تأخذ بناصر هذه النهضة السياسية التي تتحرك بها مصر والشرق اليوم . وهذه اللغة التي أنهضها الدين وعاشت بالقرآن ثلاثة عشر قرناً لا تستطيع الآن أن تقطع ما بينها وبين الدين والقرآن من غير أن تقتل نفسها أو تقتل أهلها وتصبح مضرراً عليها الرق . واللذ لك ما لا يمت إليها بمودة ولا رحم . وما حاجة الشرق بل ما حاجة أي شعب الى لغة يصبح أدبها باباً يدخل على الشعب منه العدو ، وكأساً يتجرع الناس بها السموم ؟

ولو كان صاحب الكتاب يريد من النتيجة التي وصل اليها في قوله « فلنكن قاعدتنا إذن أن الادب ليس علماً من علوم الوسائل يدرس لفهم القرآن والحديث فقط وانما هو علم يدرس لنفسه ويقصد به قبل كل شيء الى تنويع الجمال الفني فيما يؤثر من الكلام » ص ٥٧ - لو كان يريد من هذا الكلام ظاهره لما كان بينه وبين أحد من رجال العربية خلاف ولكن علمنا بالانزعة التي ينزع اليها صاحب الكتاب فيما كتب وفيما يكتب فنجعلنا نخشى أن يكون أراد بهذا الكلام غير ظاهره ، وأن يكون قد رمى به الى غرض آخر هو تحرير الادب من قيود الاخلاق فلا يكون هناك نخرج خلقي من معنى خسيس ما دام هذا المعنى يورده صاحبه في شكل فني يتذوقه ويلذّه من ضعف أثر الاخلاق الفاضلة في نفسه . ولكن الادب ينبغي ألا يستقل قط عن الاخلاق استقلالاً يجعله لا يبيالي أوافق رذائلها أم خالف فضائلها ، فإن الله قد خلق الانسان وحدة مناسكة لأوصالاً مفصولة . واذا كان الخلق الكريم والعاطفة النبيلة والدين الصحيح ضرورياً للانسان فلن يكون لمن يهمله وفي الانسان بد من محاربة كل ما يضعف ذلك فيه ، فنأكل أو غير فن ، أدباً كان أو تمثيلاً أو تصويراً أو ما نشاء أن نسمي من الفنون

وليس بخالطنا شيء من شك بعد ما قرأنا لصاحب الكتاب في حديث الارباء وفي غيره أنه ليس بالرجل الذي يهدي هذه الامة الى أدب خاص بها ، يحتفظ بجميع عناصر القوة فيها ، ويتخلص من جميع عناصر الضعف ، ويجاهد في سبيل ذلك جهده ، فإن هذا التخلص بعد ذلك الاحتفاظ هو ميدان تقدم ذلك الادب الخاص الذي نريده لهذه الامة وهو معراج ترقيه : واذا حكمنا على صاحب الكتاب وأشباعه بأنهم فسيكون اثرهم في هذا كله سلباً ينطلون ما استطاعوا ، ويخدعون الناس عن ذلك كله ان استطاعوا

## تاريخ الأدب

اما تاريخ الادب فليس ادبا بالمعنى السابق وليس فيه من مميزات الامة الا بقدر ما يكتسبه من الادب الذي يؤرخه ، أي ان ما فيه من ذلك انما جاءه بالواسطة لا بالذات . فلاذب يمثل الامة مباشرة أو ينبغي أن يمثلها . وتاريخه يمثلها لا لذاته ولكن لأنه يؤرخ لشيء يمثلها

ولعل الفرق بين الادب وتاريخه يكون أظهر اذا التمسناه من ناحية صلة كل منهما بالمتنقل به لا من ناحية تمثيلهما الامة . فلاذيب يخرج للناس من ذات نفسه ، فلنفسه الاثر الاول في أدبه ، وخطابه مجال واسع لا يحده الا قدرته . أما المؤرخ فهو يخالف الاذيب أو ينبغي ان يخالفه في هذين . نفسه وخطابه لا ينبغي ان يكون لهما في تاريخه الا القليل ، اذ ينبغي ان يصف الحوادث كما هي ، لا كما يتخيلها او كما تؤثر في نفسه ، فاذا اراد تحليلها وجب ان يقيد خياله بالحقيقة تمام التقييد حتى يخرج للناس تحليلا صحيحا ينطبق على الواقع لا تحليلا خياليا ، وحتى يخرج لهم تحليلا يصل اليه كل مؤرخ أو ينبغي أن يصل اليه لا تحليلا خاصا بالمؤرخ كما تكون القصيدة خاصة بالشاعر . والعنصر الشخصي الذي يغلب على الادب ينبغي ألا يغلب على تاريخ الادب . فهو في الادب مرغوب فيه وفي تاريخ الادب مرغوب عنه . وما الرغبة عنه في تاريخ الادب الا كالرغبة عنه في تاريخ غير الادب . فان اطلق المؤرخ الادبي لشخصيته للعنان اخرج للناس ادبا انشائيا لا تاريخا ، وكان الفرق بينه وبين غيره من الادباء الانشائيين انه اختار حياة الشعراء والكتاب موضوعا له واختار سواه غيرها من الموضوعات

وفي الحق ان تاريخ الادب لا يختلف عن غيره من التواريخ الا كما تختلف تلك التواريخ فيما بينها . فالتورخ الأدبي ، كالتورخ السياسي أو الاجتماعي أو الديني أو العلمي ، مادته مفردات الحوادث . يجب أن يحيط بها أولاً كما وقعت ، فإذا أحاط بها وجب أن يفسرها بأسبابها التي سببتها بالفعل . فعمله بعد فهم كل حادثة كما كانت أن يفهم كل عصر كما كان لا كما يشاء ، فإذا ما تبسّر له ذلك استطاع أن يقوم بما يتحتم عليه بعد ذلك من فهم الصلة بين المصور كما كانت أيضاً . وما التاريخ في الواقع الا تصوير الماضي في تسلسله كما قد كان . وبالقرب من هذه الغاية البعيدة تتفاوت قيم التواريخ ، لا فرق في ذلك بين تاريخ العلم وتاريخ الادب

واذا قلنا ان تاريخ العلم ليس بعلم وإن سرد كثيراً من حقائق العلم لم يجوز لنا أن نقول ان تاريخ الأدب ليس بأدب إلا بشرط أن يفهم من كلمة أدب هنا الأدب الذاتي أو الأدب الانشائي ( Creative ) الذي تغلب عليه شخصية الأديب . أما اذا فهمنا منها الاداء القوي الحسن الزائق كان كثير من التواريخ أدباً حسناً ، لأن كثيراً منها مكتوب بلفظ حسن في اسلوب حسن ، يستوي في ذلك ما كتب برتوليه وتلدن ، وما كتب شيرر وما كولي واين خلدون ، وكانت التواريخ من هذه الوجهة أدباً وصفيّاً تصف الواقع الخارجي كما هو بقدر الامكان

فصاحب الكتاب قد أصاب حين سمى تاريخ الأدب أدباً وصفيّاً . ولكنه اخطأ حين أراد ان يقصر الأدب الوصفي على تاريخ الأدب اذ يشركه في ذلك كل تاريخ زائق اللفظ رائق الأسلوب . بل يشركه في ذلك كل وصف لوجود في الخارج يصور الموجود كما هو من غير ان يصف أثره في نفس الواصف وصاحب الكتاب قد أصاب أيضاً حين قال ان تاريخ الأدب لا يحسنه

الا ادیب ، ولكن كذلك كل علم وكذلك كل فن ، لا يحسن تأريخه الا واحد من أهله . فليس تاريخ الادب من هذه الوجهة ببذع في التواريخ ، ولا الصلة بين الادب وتاريخه من هذه الناحية بأقرب من الصلة بين أي علم أو فن وبين تاريخ ذلك العلم أو الفن . فليس في أي هذين القولين اذن فصل بين تاريخ الادب وتاريخ غيره من الفنون والعلوم

وقد أراد صاحب الكتاب ان يدل على ان الصلة بين تاريخ الآداب والحياة الادبية اقرب من الصلة بين التاريخ السیاسی والحياة السیاسية فقد مقارنة<sup>(١)</sup> بين مؤرخي الثورات ومؤرخي الآداب لم يראה التوفيق فيها بدأها بقوله انه يفهم حق الفهم « ان الثورة الفرنسية شيء وتاريخ هذه الثورة شيء آخر » ، و « ان الحركة البرتستانیة شيء وتاريخها شيء آخر » ، وانه لا يستطيع ان يعد « تاريخ الثورة الفرنسية ثورة ولا تاريخ الحركة البرتستانیة حركة برتستانیة » ، بل هو يفهم حق الفهم « ان يضع تاريخ الثورة ويتقنه اشد الناس بغضاً للثورة وان يضع تاريخ الحركة البرتستانیة ويتقنه اشد الناس انصرافاً عن الحركة البرتستانیة » . قدم هذه المقدمات ثم عقب عليها بقوله « . ولكن الامر في تاريخ الادب ليس على هذا النحو . فانت توافقني على ان من المستحيل أن يؤرخ الآداب غير الادیب كما ارخ الثورة غير الثائر وكما يستطيع الملحنون ان يؤرخوا القديانات » . وليس في هذا كله فترقة بين تاريخ الادب وتاريخ السياسة ولا قرينة على ان احد التاريخین اقرب الى الحياة التي يمثلها من التاريخ الآخر ، وما الامر في هذا كله الا سوء مقارنة بسوء استدلال

أما قوله إن تاريخ ثورة ما سیاسية أو دینیة ليس هو نفس الثورة فصحيح

طبعاً ، ولكن كذلك الحال في الأدب وتاريخه . فتاريخ الأدب غير الأدب نفسه وتاريخ الأدباء غير الأدباء : تاريخ جرير وبشار غير جرير وبشار ، وتاريخ خصومة جرير والغزدق غير خصومة جرير والغزدق . ولكن سوء المقارنة يتحمل في قوله إن من المستحيل أن يؤرخ الآداب غير الأديب كما يؤرخ الثورة غير الثائر ، فإن الثائر الذي اشترك في الثورة لا يقابله الأديب الذي يكتب تاريخ الأدب وإنما يقابله الأديب الذي هو موضوع التاريخ ، هذا اشترك في الأدب المؤرخ له وذلك اشترك في الثورة المؤرخ لها . أما المؤرخان فوقفهما في الحالين واحد : هذا لم بالأدب خبير بحوادثه وروحه . وذلك لم بالثورة خبير بحوادثها وروحها ، وهذا في العادة لم يشترك في الأدب الخاص الذي يحاول أن يكتب تاريخه ، ولعله لم يشهد عصره ، وذلك في العادة لم يشترك في الثورة الخاصة التي يكتب تاريخها ، ولعله لم يشهد عصرها . فليس هناك فرق بين المؤرخين أو بين التاريخيين من هذه الناحية وإن ظن صاحب الكتاب أنه قد كشف عن فرق كبير . والذي جعله يخطئ سبيل المقارنة هنا هو اهماله القاعدة المنطقية البسيطة التي تقتضي بتجنب المشترك في الأقيسة والمقارنات إن أمكن ، فإن لم يمكن وجب تمثيل مدلول اللفظ المشترك تمثلاً واضحاً في كل موطن من موطن استعماله . الى هذا نبه پاسكال والى هذا نبه الفزالي قبل پاسكال . ولكن صاحب الكتاب غفل عما نبه اليه فاستعمل لفظاً واحداً مشتركاً بين مدلولين وعنى به أحدهما حين كان يلزم أن يعنى به الآخر . استعمل لفظ الأديب المشترك بين الأديب المؤرخ له والأديب المؤرخ ، واستعمل لفظ الأدب المشترك بين الأدب الذي هو موضوع التاريخ وبين التاريخ نفسه الذي يملكه صاحب الكتاب أدباً وصفاً . وأراد من اللفظتين في الحالين معناهما الثاني حين كانت المقارنة تقتضى أن يريد



معناها الأول فكان من زلله فيها ما ذكرناه لك آنفاً . أما ما قاله غير ذلك من أن الملحدّين في دين يستطيعون تأريخ ذلك الدين وأن أشد الناس بفضاً لثورة ما يستطيعون تأريخ تلك الثورة فصحيح أيضاً ولكن على أن يخرج التاريخ من تحت أقدامهم قد ضل كثيراً من الحقيقة ولعبت به الأهواء

وكما أخطأ صاحب الكتاب في نتيجة تلك المقارنة أخطأ في تعليل تلك النتيجة بقوله « ذلك لأن تاريخ الأدب لا يستطيع ان يعتمد على مناهج البحث العلمي الخالص وحدها وإنما هو مضطرب معها الى الفوق . هو مضطرب معها الى هذه الملكات الشخصية الفردية التي يجتهد العالم في أن يتحلل منها » فان من الخطأ أن يعتقد معتقد أن الملكات الشخصية التي يجتهد العالم ان يتحلل منها يسوغ لمؤرخ الآداب ان يعتمد عليها ، فضلاً عن ان يكون مضطرباً اليها . إن العالم لا يجتهد ان يتحلل إلا بما يمكن أن يفسد عليه صحة المشاهدة وصحة الاستنتاج ، فهو يجتهد مثلاً ان يتحلل من هواء فلا يتردد في تبذ فرض أو نظرية تعلق بها أو تعب فيها اذا ناقضتها حقيقة واحدة . وكذلك ينحتم على مؤرخ الآداب وعلى مؤرخ غير الآداب ان يتحلل من هواء فلا يحمل به الى شخص أو عصر ان يكبره بغير الحق ولا يحمله كرهه ثورة أو أمة أن يضع منها بغير الحق . وكذلك الحال بينهما من حيث الاستعانة بالخيال . فالعالم لا يستعين بخياله إلا اذا كان في مشكلة يلتمس منها مخرجاً . فاذا تخيل مخرجاً وجاء وقت امتحانه لينظر أهو مخرج حق أم مخرج باطل نعى الخيال جانباً ولم يرض في تمحيص ما تخيله إلا بالبرهان . وكذلك المؤرخ ، أدبياً كان أو غير أدبي ، ينبغي أن يقيد خياله بالحقيقة تمام التقييد وألا يعتقد مما تخيل إلا ما قام البرهان عليه

## مطلة الذوق في تاريخ الأدب

هقيت مسألة القوق وعمله في تاريخ الأدب . صاحب الكتاب يرى فرقا بين تاريخ الأدب وتاريخ غير الأدب أن تاريخ الأدب أدب في نفسه « لأنه يتأثر بما يتأثر به مأثور الكلام من القوق وهذه المؤثرات الفنية المختلفة » وأداه ذلك الى أن يقسم الأدب الى انشائي ووصفي وأراد أن يبين صلة ما بين الأدب الوصفي وتاريخ الأدب فجعل التاريخ جزءا من الأدب الوصفي مرة وجعله كل الأدب الوصفي مرة أخرى . جعله جزءا اذ يقول عن الأدب الوصفي ص ٣١ « وهو يتناول هذا الأدب الانشائي مفسراً حيناً وعمللاً حيناً ومؤرخاً حيناً آخر » وجعله كلاً اذ يقول بعد سطر فقط من القول الأول « وأما الادب الوصفي فهو ما اتفق المحدثون على أن يسموه تاريخ الآداب » ولنا ندرى سر هذا التناقض ولا بأي القولين يستمسك صاحب الكتاب عند الاحراج

اذا أخذ صاحب الكتاب بالقول الثاني وكان الادب الوصفي هو تاريخ الآداب كان قوله من ص ٣٢ « إن الصلة بين الادب الوصفي والادب الانشائي تشبه أن تكون كالصلة بين الفنون الطبيعية والرياضة وعلومها » معناه أن الصلة بين تاريخ الأدب والأدب الانشائي تشبه أن تكون الصلة بين الفن وعلمه أي أن تاريخ الأدب يشبه أن يكون علماً للأدب يحاول فيه العقل الانساني « أن يستخلص من هذه الفنون الأدبية أصولها وقواعدها وأن يصوغ نظرياتها وأن يصبها في هذا القالب العلمي التعليمي معاً » ص ٣٢ ولم يقل أحد قبل الاستاذ إن تاريخ الأدب يحاول أن يكون للأدب علماً يستخلص أصوله

وقواعده فيستوي هو وعلوم البلاغة من معان وبيان وبديع ويصبح أمثال  
« دلائل الاعجاز » و « أسرار البلاغة » و « الصناعتين » كتباً في تاريخ  
الادب لا في علم الادب وقده من حيث هو أدب !

وإذا أخذ صاحب الكتاب بالقول الأول فكان تاريخ الأدب جزءاً  
قطب من الادب الوصفي ، وكان قد الأدب من حيث هو أدب جزء الأدب  
الوصفي الآخر ، سَلِمَ صاحب الكتاب من الخلف الذي أوقعه فيه قوله  
السابق ، وبطل قوله بتأثر تاريخ الأدب « بما يتأثر به مأثور الكلام من  
الذوق ومن هذه المؤثرات الفنية المختلفة »

وفي الحق ان تاريخ الأدب ليس مضطراً كما يقول صاحب الكتاب الى  
الاعتماد على ذلك الذوق الشخصي الذي زعم . وهو والتواريخ الاخرى في هذا  
سواء . فلتقدير المسموح به في تاريخ الآداب من الذوق الشخصي لا يكاد  
يختلف عن المقدر المسموح به في تاريخ غير الآداب . فلهذا في هذا  
وذاك ذوقه في اختيار مادته وترتيبها ، وله ذوقه في الاسلوب الذي يمرض فيه  
تلك المادة بحيث لا يعوق شيء من ذلك عن غرض التاريخ . لكن الى هنا  
تنتهي حريته في استعمال ذوقه الشخصي لانه مقيد بعد ذلك تماماً بالواقع وبقوانين  
للتنطق في الاستدلال على الواقع ، لا يباح له أن يخالفه أو يخالفها في شيء .



## عمل الزور في تاريخ الادب

على أن هذا ليس معناه أن القوق لا عمل له قط في تاريخ الأدب من حيث هو تاريخ . قلن له فيه عملاً اختص تاريخ الأدب به أغفله صاحب الكتاب وزيد الآن أن تناولوه بتبيين

ذلك أن لكل كاتب أو شاعر روحاً خاصاً يمتشي في أكثر كتاباته من ثمر أو شعر بحيث لو أكثر مكنز من قراءة كاتب أو شاعر وتذوق أدبه تربى لديه ذوق خاص بذلك الكاتب أو الشاعر يدرك به كلاً رآه . فإذا أكثر المشتغل بالأدب من قراءة المتنبي وأبي العلاء مثلاً ، أو حافظ وشوقي ، أو ما كولي ورسكن ، استطاع أن يدرك بما عرف أنه لم يلم لم يعرف بمجرد قراءته أو سماعه كأنما صار لكل منهم عنده مذاق خاص ، أو كأنما انتقل إليه جزء من القوق التي كان لكل منهم وامتازت هذه الأجزاء عنده فصار كل منها يدل على الأصل التي انشقت عنه واطمى إليه

ولا شك أن ذوقاً كهذا كان مما أعان الرواة والشعراء والنقاد الأقدمين على ادراك البخيل في شعر شاعر بعينه أو كتابة كاتب بعينه ، ولعله هو الذي دل الأصمعي على البيت :

أنبضوا معجس القسي وأبرقنا كما ترعد الفحول الفحول  
من بين أبيات قصيدة المهمل<sup>(١)</sup> :

بت ليلى بالانعمين طويلاً أرقب النجم ساهراً أن يزولا  
كيف أهدأ ولا يزال قتيل من بني وائل يُنسي قتيلاً

(١) عنه : ثالث ، حرب البسوس .

فأختره من بينها وقال عنه انه موضوع <sup>(١)</sup> . وفوق كهذا هو من غير شك الذي جعل بشاراً ينكر البيت :

وانكرتني وما كان الذي نكرت من الحوادث الا الشيب والصلما  
حين عرض عليه منسوباً الى الأعشى قال : انه لا يشبه كلام الأعشى <sup>(٢)</sup>  
فهذا عمل للنوق في تاريخ الأدب لا يستهان بقيمته اذا أحسن استعماله

### هذه النوق المكتسب غير النوق الشخصي

لكن علينا أن نفهم هنا زلة كالتى زلها صاحب الكتاب حين استعمل كلمة الأديب بمعنىين مختلفين في مقام واحد فلاندع كلمة النوق في عبارتنا الماضية تمر مطلقة من غير تقييد قلما اذا أطلقت دلت على النوق الشخصي الناشئ عن شخصية الفرد نفسه ، والذي يتجلى عند كل فرد فيما يلد وما يكره وما يفضل والذي عنه يصدر فيما يقرأ وما يكتب فتكتسب كتاباته ذلك الروح الخاص الذي يلزم كتابة كل أديب له ذات أدبية مستقلة ، ولكن النوق بهذا المعنى غير النوق المكتسب أو قل غير الملكية المكتسبة من اكتثار قراءة كاتب بعينه أو شاعر بعينه والتي تدل مكتسبها على ذلك الشاعر أو الكاتب إن قابله في كتاب

### التفريق بين النوق المكتسب والنوق الشخصي أو الذاتي

ولعلنا تقرب للقاريء أمر التفرقة بين النوقين اذا قلنا ان المراد بالنوق الشخصي المؤرخ أو الناقد هو ما يقابل النوق الشخصي في المؤرخ له أو

المنقود . ففي مثل بشار والاعشى كان لبشار ذوق شخصي أو طبيعي يتجلى في شعر بشار وكان للاعشى ذوق يقابله يتجلى في شعر الاعشى . لكن بشاراً اكتسب مما حفظ ودرس للاعشى خبرة بشعر الاعشى أو قل جزءاً من ذوق الاعشى أمكنه أن يدرك به أن بيتاً مخصوصاً نسب الى الاعشى لا يشبه كلام الاعشى . فهذان النوقان ممتازان في بشار أحدهما يلزمه فيما يقول من شعر والثاني قلما يستعمله الا عند الكلام على الاعشى خصوصاً عند تمييز شعره من شعر غيره

ولسنا نجعل أن ذوق بشار الخاص قد تأثر بما أحب أو كره مما قرئ عليه للاعشى ولغيره . لكن ما استفاده من ذلك قد قد شخصيته وتحول الى جزء من ذوق بشار كما يفقد الغذاء شخصيته ويتحول الى جزء من الحيوان أو النبات الذي يطعمه ، في حين أن ذوقه المكتسب من مطالعة شعر الاعشى ظل عنده مستقلاً مكنوناً يشع به بشار حين يستعين به على نقد شعر أهو للاعشى أم ليس له ، كما فعل في المثل الذي ذكرناه من ابن سلام هذا فرق . وهناك فرق آخر بين النوقين يحسن أن نذكره زيادة في الايضاح هو أن النوق الذاتي لشخص ما واحد لا يتعدد وان جاز أن يتطور كما يتطور الكائن الحي ، في حين أن النوق المكتسب يمكن أن يتعدد ، اذ يستطيع الاديب أن يدرس أكثر من كاتب أو شاعر ويكثر من قراءة كل كاتب أو شاعر يدرسه فيفيد من كل منهم ذوقاً يعرفه به

وفرق بين الذاتي والمكتسب أهم من هذا هو أن النوق المكتسب من شاعر أو كاتب ما يستطيع أن يكتسبه أكثر من أديب واحد اذا أكثر كل منهم قراءة تلك الكاتب أو الشاعر . فهذا تعدد في النوق المكتسب ولكن عكس التعدد الاول ، ففي الاول كان المكتسب واحداً وتعدد المكتسب منهم

وهنا توحد المكتسب منه وتعدد المكسبون

هذا النوع الأخير من التعدد أهم كثيراً في تاريخ الأدب وأفع من النوع الأول لان فيه ضمناً حسناً لصحة الحكم المبني على هذا النوق المكتسب فان التحقيق الادبي يقتضى أن يكون هناك طريق يعرف به جودة النوق المكتسب من كاتب أو شاعر ما عند ناقد ما ، ويعرف به صحة ما يصدره ذلك النوق من حكم . والتحقيق يجده مثل هذا الضمان فيما يكون هناك بين أهل النوق المكتسب الواحد من الاختلاف أو الاتفاق في حكمهم بنوقهم على صحة نسبة قول ما الى الكاتب أو الشاعر الذي اكتسبوا منه ذلك النوق فذلك النوق المكتسب له إذن عمله وقيمه في النقد الادبي التاريخي . أما النوق الشخصي فان موقف المؤرخ الادبي منه كوقف العالم يجب أن يتحلل منه ما استطاع

### موقف صاحب الكتاب من النوقين

لكن صاحب الكتاب لم يُمنَ بالفرقة بين هذين النوقين وعكس الأمر فحكم النوق الشخصي الى حد كبير في التاريخ الادبي واغفل النوق المكتسب اغفالا . صحيح انه أشار فيما بعد (ص ٤٧ ) الى استخلاص ما فيه شعر الشاعر المدروس « من خصائص لغوية أو نحوية أو بيانية » وهذا طبعاً طريق مهم لامتحان صحة نسبة قول الى أديب معروف ولكنه طريق آخر غير طريق النوق المكتسب : هذا يتعرف روح الشاعر التي تذاق ، وذلك يتعرف الخصائص التي ترى . هذا سريع لا يكاد يحتاج من الزمن إلا الى ما يسمع مجرد القراءة أو السماع ، وذلك بطيء يحتاج الى عمل وإلى زمن يتسع

لأن يمرض القول فيه على تلك الخصائص واحدة بعد أخرى . وبشار حين  
أفكر بيت الأعشى أنكروه بنوقه ، ولمله لو كان سئل لماذا لما استطاع أن يجيب  
ولو أراد أن يمرض ذلك البيت على ما كان يعرفه من خصائص كلام الأعشى  
لاحتاج الى زمن وتفكير ، ثم لعله لم يكن يظفر بهما بشيء يمكن الاعتماد  
به ، لان خصائص الشاعر الغزوية أو النحوية أو البيانية لا تظهر في كل بيت  
من أبياته

فصاحب الكتاب قد أهمل الذوق المكتسب ومكانته في التاريخ  
الادبي اجمالاً واستبدل به الذوق الشخصي وجعله أساساً لشيء سماه المقياس  
الادبي لتاريخ الادب





## مقاييس التاريخ الادبي

وقد جعل مقياسه الادبي ثالث مقاييس ثلاثة : اولها ضياعي زعم أن رجال-الادب في مصر يأخذون به ، وثانيها علمي نسبة الى شانت ييف وتين وبرتيير

وقد استعمل صاحب الكتاب كلمة مقياس بالاضافة الى تاريخ الادب من غير أن يحدد معناها . وعبنا نحاول أن نجد لها معنى واحدا فيما كتب صاحب الكتاب حولها . والحق أن هذه التسمية استلقتنا في شيء من دهشة واستغراب . التاريخ مقاييس ؟ وأي مظهر من مظاهره أو عنصر من عناصره يمكن أن يقاس ؟ الرقي والانحطاط ؟ أم التقدم والتأخر ؟ أم القوة والضعف ؟ أم العدل والجور ؟ أم العلم والجهل ؟ أم صحة التاريخ نفسه وسقمه ؟ أم صدق الاخبار وكنبها ؟ وهل أفلح التاريخ الادبي حقاً في أن يكشف مقياساً لشيء من هذا أو لشيء غير هذا ؟ وما هي شروط القياس به والى أي مدى يستطيع أن يقيس ؟ لا نجد جواباً على شيء من هذا في الكتاب ، فلا المقياس محدود ولا المقياس .

لقد كان المقول على الاقل ان يستعمل صاحب الكتاب هذه الكلمة في معنى واحد ، فيكون المقياس من التاريخ الادبي شيئاً واحداً وان اختلف المؤرخون في طريق قياسه ، يقوم بقيسونه بقياس سياسي ، وآخرون بقياس علمي ، وصاحب الكتاب بقياس أدبي . وصاحب الكتاب يتكلم ويكتب بالفعل كأن المقياس هو شيء واحد حقاً ليس أقل ولا أكثر من التاريخ الادبي بمظهره وعناصره كلها على ما يظهر . لكنك تقرأ ما كتب تحت المقياس السياسي فتجده يتكلم عن قوم يزعم أنهم يقيسون الرقي والانحطاط الادبي

بارقي والانحطاط السياسي . وقرأ ما كتب تحت المقياس العلمي فقرأ يتكلم عن اناس يزعم انهم يريدون أن يجعلوا تاريخ الادب علماً فواحد يبحث عن قوانينه عن طريق استقراء الكتاب والشعراء ، وآخر يبحث عن علله التي كان الكتاب والشعراء من آثارها ، وثالث يخضع الادب لنظرية النشوء والارتقاء ويحاول أن يبحث عن أصل الآداب المختلفة كما حلول دروين أن يبحث عن أصل الانواع . وهذا يمكن أن يكون فلسفة الادب وتاريخه أو علم ما وراء الادب لكن ليس فيه شيء يمكن أن يكون مقياساً للادب وفصاحته أو لتاريخ وصحته . فالبون بين غرض هذا الذي سماه مقياساً علمياً وغرض ذلك الذي سماه مقياساً سياسياً بون بعيد

ثم جاء صاحب الكتاب يلتبس مقياساً ثالثاً حين لم يرض المقياسين السالفين - أو بالأحرى حين لم يرض المقياس العلمي اذ المقياس السياسي لا وجود له إلا في مخيلته - فإذا فل ؟ أخذ بكل ما قل تين وسانت بيث وزاد عليه شيئاً آخر لقياس شيء آخر غير الذي حاولا قياسه . زاد الجمال الفني واختار لقياسه النوع الشخصي وسانت بيث كلن يعرف من غير شك أن هناك شيئاً يسمى الجمال الفني في الادب ، وكان هندسانت بيث من غير شك مقدرة على تدنقه وطريقة ما لتقديره . وكلن المقول اذا أراد صاحب الكتاب أن يقارن بين نفسه وبين سانت بيث وأمثال سانت بيث أن يوحد الموضوع ويقارن بين الطريقة والطريقة . كلن المقول أن يختار ناحية محدودة من نواحي التاريخ الادبي ويبين طريقة سانت بيث في درس هذه الناحية وقياسها ، ان صح استعمال هذا التعبير ، ثم يأتي بطريقة هو في درس نفس الناحية وقياسها حتى اذا يكتنّها قارن بينها وبين طريقة سانت بيث . ولعله أراد أن يفعل هذا . ولعله يمتد أنه قد فعل هذا . ألم يوحد الموضوع فسمى

المقاييس مقاييس التاريخ الأدبي؟ ثم ألم يقارن بين طريقتين مختلفتين ، طريقة سانت بيث في دراسة الناحية العلمية من التاريخ الأدبي ، وطريقته هو في قياس الناحية الفنية من الادب ، فلما اختلفا ولم يكن بد من اختلافهما قال خطأ سافت بيث !

ولعل من الخير أن تقف عند كل من هذه المقاييس وقفة نحله فيها بعض التحليل

### المقاييس السياسية

لا نريد أن نطيل الوقفة عند هذا المقياس إذ ليس هناك مقياس كهذا ، لا عند من يسميهم صاحب الكتاب أنصار القديم ولا عند من يسميهم أنصار الجديد . لا في المذهب الرسمي في مصر كما يسميه ولا في المذهب غير الرسمي . ولكن تحركت عند صاحب الكتاب شهوة النيل بمن ينافسهم على الادب حين أراد الكلام عما توهمه اصلاحا للتاريخ الادبي فنظر نظرة عجل فيا يلقى على الطلبة في المدارس الثانوية والعالية فوجد فيه تقسيما للادب يتمشى مع العصور التي جرى العرف بتسميتها الآن عصوراً سياسية فقال إن رجال المذهب الرسمي في مصر ابتدئوا طريقا في تاريخ الادب ظنوا أنها ستغير الادب كله الى آخر ما ابتدئ صاحب الكتاب عليهم . « هذه الطريق هي النظر الى الآداب من حيث العصور التي ظهرت فيها وتقسيمها من هذه الناحية الى آداب جاهلية وآداب اسلامية ، وآداب عباسية ، وآداب نشأت في عصر الانحطاط ، ثم آداب نشأت في العصر الحديث » ص ٣٣ . وتقسيم كهذا موجود ولكن تحليله السياسي ليس موجوباً إلا في مخيلة صاحب الكتاب . ولا عذر لصاحب الكتاب

قط في هذا التخيل لأن أصحاب هذا التقسيم لم يتركوه في عماية من الاسباب التي حملتهم عليه وما كان بينه وبين أن يعرف أن الناحية السياسية لم تكن سوى واحد منها إلا أن يرجع الى ص ١٠ من « الوسيط » ليقرأ فيها :

« لما كان تاريخ لغة أي أمة وأدبها يرتبط كل الارتباط بالحوادث السياسية والدينية والاجتماعية التي تقع بين ظهراني هذه الأمة ناسب لذلك ولسهولة الدرس وضبطه أن قسم تاريخ أدب اللغة العربية خمسة أعصر . هذه الأعصر الخمسة هي عصر الجاهلية ، وعصر صدر الاسلام ويشمل بني أمية ، وعصر بني العباس ، وعصر الدول المتتابعة التركية ، وعصر النهضة الأخيرة الممتدة الى وقتنا هذا . وهو تقسيم ليس بين عصوره تداخل كما تداخلت الآداب الاسلامية والآداب العباسية وكما تداخلت الآداب العباسية وآداب « عصر الانحطاط » في تقسيم صاحب الكتاب الذي نسبه الى خصومه . ثم هو تقسيم طبيعي من الوجهة الأدبية في أربعة من عصوره على الأقل ، الثلاثة الأولى والأخير ، فإن الانقلاب الذي جاء به الاسلام كان انقلاباً أدبياً أيضاً وكانت آيته ومعجزته معجزة أدبية صرفة من وجهة العرب أنفسهم ، من دخل منهم في الاسلام ومن لم يدخل ، فل هناك أصوب من تقسيم الآداب العربية الى قسمين عامين جاهلية واسلامية ؟ »

ثم تتابعت الاحداث على العالم الاسلامي نحو مائة وثلاثين عاما انتشر فيها العرب في الارض فأثروا وتأثروا . ولكن من المعقول أن يكون تأثيرهم بطيئاً وألا يظهر إلا بعد زمن طويل يشبه ذلك القرن والنيّف اللذين مرا قبل الدور العباسي . والواقع نفسه يظهر هذا المعقول الى مدى بعيد فقد كان الادب في العصر العباسي يختلف عنه في صدر الاسلام - نريد صدر عصر بني

أمية وما قبله - من وجوه عدة مهمة . فهل هناك أقرب الى الصواب من تمييز هذين الطورين من أطوار الادب الاسلامي ؟ ومن الطبيعي أيضاً أن تجعل النهضة الاخيرة عصرًا وحدها ، ويجعل عصر محمد علي جُداً لها ، وهذا صحيح أيضاً من الوجهة الادبية : فالادب في هذا العصر أخذ يتخذ شكلاً غير شكل الادب قبله وأثرت فيه عوامل لم تكن تؤثر في الذي قبله ، إن أثرت ، إلا من بُعد ، أهمها ازدياد اتصال مصر بأوروبا والأخذ عنها للخير أو للشر أو لكليهما أما العصر الرابع فلعله المقصود بعبارة « ولسهولة الدرس وضبطه » في تحليل صاحبي الوسيط لذلك التقسيم . فلسنا ندرى إذن ماذا ينقم صاحب الكتاب من هذا التقسيم وماذا ينقم من أهله فيه ؟ ثم لماذا ، اذا كان يراه جديراً بأن يتخذ وسيلة للحط منهم والنهي عليهم ، لم يتدع غيره بدلاً من أن يتابعهم فيه . أو في أكثره ؟ لقد ألف كتابه في الادب الجاهلي ، وسيؤلف غيره في الادب الاسلامي ، ولقد كتب في حديث الاربعاء عن الادب المباني ، وقسم الابداء حوالى ذلك العصر الى قدماء ومحدثين ، وهو حتى في هذا التقسيم متابع القدماء أمثال المبرد والاصمعي وعنهم أخذ هذه التسمية

الحق أن صاحب الكتاب كلما تكلم عن معاصريه الذين يشادهم زعامة : الادب في مصر غلبه الهوى فلم يطاق لهم إنصافاً . فن قبل في النعوتهم بانهم لا يحسنون تعليم اولياتهم مع ان ما في مصر من صحة في الكلام فهو من آثارهم . ليس لصاحب الكتاب ومن تابعه منه شيء . وهنا في تاريخ الادب يختلق مقاييساً سياسياً وينسب اليهم ليتذرع به الى انتقاصهم ، فيزعم انهم يقسمون الادب حسب العصور السياسية قياساً للادب بالسياسة . ولو كلف نفسه الوقوف على ما كتبوا لرأى أن الامر على خلاف ما زعم ، وإلا لجملوا العهد الاموي عهداً وحده ولم يجعلوه جزءاً من عصر صدر الاملام . ولو أنهم فعلوا

لكان حقاً عليه كؤرخ ان ينظر فلعل العصور الادبية العامة والعصور السياسية العامة متطابقة في التاريخ العربي  
ثم يزعم انهم يقيسون رقي الحياة الادبية وانحطاطها بنه في الحياة السياسية ولو كلف نفسه شيئاً من رغبة في انصافهم لرأى في حكمهم على العصر الجاهلي ما ينقض زعمه هذا ، فلهم يمتدحون ناحيته الادبية امتدادها ، وينتقدون ناحيته السياسية انتقاداً ، فلو كانوا يقيسون الادب بالسياسة كما زعم لرأوا العصر الجاهلي منحطاً من الوجهة الادبية كما يرونه منحطاً من الوجهة السياسية .  
فهذا مقياس من المقاييس الثلاثة ليس له الا في ذهن صاحب الكتاب وجود

### المقياس العلمي

أما ما سماه مقياساً علمياً لتاريخ الادب فلسنا ندرى ماذا أراد به . أراد انه مقياس للتاريخ الادبي كله ؟ إذن فلم اقتصر على شخصية الادباء عند سانت بيث وعلى الجنس والبيئة والزمان عند تين ، وعلى أصل الادب وتطوره عند برتنيير ، ان كان صاحب الكتاب قد صورهم حقاً ، ولم يبد جانباً منهم ويغفل جانباً ؟ أم أراد أنه مقياس لجانب واحد من جوانب التاريخ الادبي ؟ إذن فلم أضافه الى التاريخ الادبي ولم يصفه الى ذلك الجانب منه ؟ ثم ماذا قصد سانت بيث وتين وبرتنيير مما درسوا ؟ أقصدوا أن يقيسوا التاريخ ، كلٌّ يقيسه بمسطرته ، هذا بشخصية الكاتب أو الشاعر ، وهذا ببيئة الكاتب وما اليها ، وذلك بالتطور الذي طرأ أو يطرأ على الأدب لأن كان هذا التطور يمكن أن يقاس من غير استعانة بدراسات كالتى درسها سانت بيث وتين ؟ أم قصدوا ، كما هو الواقع ، ان يدرسوا نواحي مختلفة من التاريخ الادبي الفرنسي فدرس هذا الشخصية ، ودرس الآخر تطور الادب بتطور

الشخصيات والموامل المؤثرة فيها ؟ ألم يكن الحق والامانة يقضيان بأن يبين صاحب الكتاب ماذا قصدوا ؟

ثم الجانب الفني من الادب ، ماذا فعلوا فيه وما موقفهم منه ؟ أقسوه بمساطرهم تلك ، أم أهملوه ، أم أخرجوه من تاريخ الادب ؟ أم هم قدسوه حق التقدير خصوصا سانت بيث ، وكان لهم في تقديره طرق وقواعد أدنى الى الصواب من الاعتماد على مجرد النوق الشخصي ؟ ثم ألم يحاول صاحب الكتاب في اسبوعياته التي سماها حديث الاربعاء أن يقلد سانت بيث في اسبوعياته ؟ أليس صاحب الكتاب يأخذ بمذهب سانت بيث وتين ويجعله جزءا من مقياسه الأدبي أو أساسا له ؟ اذا لم يكن فلسنا ندمري معنى قوله من ص ٤٩ « وربما يفرغ رجل آخر للبحث عن شخصية كاتب أو شاعر أو عالم فيسلك الى ذلك سبلا مختلفة ، يلتمس شاعره أو كاتبه أو عالمه فيما ترك من الآثار ويلتمسه في آثار غيره من المعاصرين له ويلتمسه في آثار غيره من الذين جاءوا بعده بل يلتمسه أحيانا في آثار الذين سبقوه فهدوا لوجوده وتفوقه وأعدوا المؤثرات المختلفة التي عملت في تكوين مزاجه وطبعه . ثم يجتهد في تحقيق الصلة بينه وبين عصره وبيئته وجنس وفي تحقيق ما بينه وبين هذه المؤثرات من تفاعل » فهذا سانت بيث وتين مجتمعين في رجل واحد ا ورأي صاحب الكتاب في جهود مثل هذا الرجل يتبين من قوله تنميا للكلام السابق وللكلام قبله . لم ننقله « ومثل هذا النوع من البحث العلمي الخالص كثير لا يكاد يباينه الاحصاء ، هو الزهرة الحقيقية لجهود الفقيين والباحثين من الأدب وتاريخه . وعلى هذه الجهود انحصبة في حقيقة الأمر ... يقوم التاريخ الادبي الصحيح » إذن فامعنى قوله من ص ٤٥ « مهما يكن من شيء فنحن مضطرون الى أن نعدل عن هذا المنهج العلمي كما عدلنا عن ذلك المنهج السياسي وأن نلتزم

لنا مذهباً آخر غيرهما ؟ الحق ان صاحب الكتاب لم يعدل عن ذلك الذي سماه مذهباً علمياً ولكن قد أخذ به كل مأخذ كما رأيت ، وبني عليه مقياسه الأدبي الذي نريد الآن أنقف وقفة قصيرة عنده

لكننا قبل أن نترك هذا الذي سماه المقياس العلمي نجب أن نسأل صاحب الكتاب لماذا اقترح مقياسه العلمي من رجال من المدرسة الفرنسية وحدها ؟ أليس لهذا المقياس أنصار من غير هذه المدرسة وهل قبله أنصاره هؤلاء كما هو ؟ أليس هناك في العلميين من اقترح مقياساً علمياً آخر أو عدل هذا المقياس ؟ وماذا فعلت المذاهب الأدبية الأخرى من ألمانية وإنجليزية وروسية مثلاً ؟ أليس لها في دراسة تاريخ الأدب طرق ، وفي الجمال الأدبي آراء ؟ وهل درس أستاذ الأدب العربي في جامعتنا وجهات هذه المدارس المختلفة استمداداً لهذا الجهاد في سبيل تجديد تاريخ الأدب العربي ؟ وهل يمكنه أن يؤكد لتلاميذه أو لغير تلاميذه أنه قد فعل ، وأن تلك الدراسة قد أدته الى ذلك المقياس الأدبي الذي يقترحه على الناس ؟

### المقياس الأدبي - رجع إلى مسألة النوق

لكن مقياسه الأدبي لتاريخ الأدب ليس عليه من مثل تلك الدراسة أثر . فهو عبارة عن مذهب العلميين الفرنسيين زائداً مذهب صاحب الكتاب في النوق الشخصي . وما نظره أراد بهذا المقياس الا أن يفتح الطريق لنوقه هو يحكمه في الأدب العربي وتاريخه كيفما شاء

ولصاحب الكتاب في الاحتجاج لتحكيم النوق الشخصي في التاريخ الأدبي طريق طريف لا بأس من الإلمام به أو ببعضه . يرى صاحب الكتاب



أن لا بد من تحكيم الذوق الشخصي لأن الذين حاولوا التخلص منه من مؤرخي الآداب لم يستطيعوا منه تخلصاً ١ وضرب سانت ييف مثلاً وترك تين . فسأنت ييف في رأيه « لم يستطع أن يمحو شخصيته ولا أن يخفف منها » ص ٤٣ ، ويحدثك أنك تستطيع في غير مشقة ولا عناء أن تعرف « انه كان متأثراً بلحب في هذا الفصل وكان متأثراً بالبغض والحسد في ذلك الفصل » ص ٤٣ . وقد يكون ما يحدثك به المؤلف صحيحاً . قد يكون سانت ييف قد نسي أوليات مذهبه العلى في كتابة التاريخ فتأثر بلحب وبالبغض والحسد فيما كتب من تاريخ ، أو بالأحرى فيما حاول أن يكتب منه ، اذ ليس تاريخاً ذلك الذي يتأثر فيه كاتبه بهوائه عامة وبالحسد خاصة . فان الحب والبغض في التاريخ قد يمكن الاعتذار عنهما في بعض الأحيان ، ففي التاريخ ما هو جدير بلحب لنبله ، وفيه ما هو جدير بالبغض لدناءته ، وقد لا يستطيع المؤرخ كتمان حبه ما هو نبيل وبغضه ما هو دنيء ، وقد لا يكون من الخير هذا الكتمان . أما الحسد فلسنا نعرف وجهاً يمكن الاعتذار به عنه ، ولسنا نعرف كيف يمكن أن يكتب التاريخ حسود — قد يكون سانت ييف متأثر اذن بهذا كله فيما حاول أن يكتبه من تاريخ . وقد يكون ماتيو ارنولد قد أخطأ الحكم حين سمى سانت ييف أمير النقد لانتصافه — فيما اتصف به — بالترفع في النقد عن أهوائه . ولكن غريب أن يتخذ صاحب الكتاب ذلك حجة لتسويغ التأثير بالاهواء في النقد التاريخي أو غير التاريخي بدلا من أن يوجب على المؤرخ أن يرمى الى التخلص من أهوائه ، فان ضعف عن ذلك مرة قوى عليه أخرى ما دامت النية موجودة والجهد متصلا ، ونبيصحيح عند القوة ما فرط منه عند الضعف . إن المؤرخ الذي يرمى الى التخلص من أهواء نفسه يعرف على الأقل طريق

التاريخ . فهو مؤرخ بالنية ، واذا دام الجهاد في سبيل هذه النية فسيصير مؤرخاً بالفعل . أما ذلك الذي يحكم أهواءه ويطلق العنان لما يسميه ذوقه فما نطقه من التاريخ والمؤرخين في شيء

وحجة أخرى لصاحب الكتاب في الاحتجاج للذوق أن مؤرخ الآداب ان استطاع ان يبرأ من شخصيته وذوقه « فأول نتيجة لهذا أن يصبح تاريخ الآداب جافاً بغيضاً وأن تنقطع الصلة التامة بينه وبين الادب الانشائي وأن يصبح جدياً لا يجب هذا الأدب الانشائي الى القراء ولا يرغبهم فيه ، بل أن يصبح جدياً لا يميل الناس الى قراءته هو ، وهي حجة لم يكن سانت ييف وماتيوارنولد يعرفاتها على ما يظهر ، ولعلها - لو امتد بهما الاجل وكان لكتاب الادب الجاهلي شرف وقوفهما عليه - كانت تظفر منهما بإقتسامه أو بلعمة عين

أما الصور التاريخية التي تركاها فلسنا نشك في أنها اجتهدا في أن يجعلها طبق الحقيقة ، لا طبق ذوقهما . واذا اجتهد مثلهما في هذا أصاب من الحقيقة أكثرها . والقليل الذي يخطئه منها يخطئه لاهواءه ولكن بما خفى عنه من تفاصيلها . وأما جمال تلك الصور الأدبية فصاحب الكتاب يكبره في سانت ييف حتى لقد انذهل به عن تاريخيتها . أما فيما صور ماتيوارنولد فانا نظنك تستطيع أن تتأمله بنفسك وتنشوق مثلاً من الادب العالي النقي اذا قرأت مقالاته في النقد *Kasays in Criticism* . فهذان كيران من كبراء الادب كتبوا ما كتبوا وصوروا ما صوروا لم يغير هواهما ولا ذوقهما من الحقيقة التي كانت بين أيديهما شيئاً ، لانهما قيدها بها فلم يجعلها له سبيلاً الى تغييرها . ومع ذلك فلن نجد فيها أرخاً جافاً ، ولن نزداد اليه الا ميلاً . يؤنسك الى مادته علمك إنها جاءتك على يد من يدين بصيانتها عن ذوقه وهواه ، ويروثك من أسلوبه ما يروثك من أسلوب الاديب المقنن . فهما بتقييدهما شخصيتهما في المادة ،

اطلاقتها إياها في الأسلوب ، قد أتخفاك بالحقيقة فيما عرضا عليك من المعاني وأتخفاك بالن في طريقة عرضها عليك . وما نظن صاحب الكتاب كان يسيء تقدير سانت بيث كمؤرخ وناقد لو أنه أحسن فهم مذهب سانت بيث من ناحية ، وضبط من وهمه وخياله هو من ناحية أخرى . ولو فعل لعرف أن سانت بيث حين اكبر الحقيقة وجعلها غاية النقد والتاريخ الأدبي لم يُرد أن يخرجها للناس في صيغ جبرية أو رموز كباوية ، ولم يحجر على الأديب الناقد أو الأديب المؤرخ أن يتبع ذوقه في الأسلوب الذي يعرض به تلك الحقيقة على الناس . فإذا كان الناقد أو المؤرخ ، مع صدق نظره وأمانته وتمسكه من مادته ، مقتدراً على الأدب أخرج للناس أدباً وصفيّاً كبيراً يجمع بين الحقيقة التاريخية والروعة الأدبية . أما إذا ركب قوةً وجعله مقياساً لحقائق الأدب وتاريخه فقد يستطيع أن يخرج للناس أدباً انشائياً ولكنه لن يخرج لهم تاريخاً ويخشى صاحب الكتاب على الصلة بين تاريخ الأدب والأدب الانشائي أن تنقطع بل قد أيقن باقطاعها إذا أخذ في تاريخ الأدب بمذهب الملين ! وما مذهبهم إلا الاجتهاد في ادخال نزاهة العلم ودقته في التاريخ . فهل هذه النزاهة والدقة مما يؤدي حقاً الى اقطاع صلة ما بين تاريخ الأدب والأدب ؟ لقد كان المعقول أن هذه النزاهة والدقة يمينان تاريخ الأدب على تصوير ماضي الأدب كما هو وتقدير آيات الأدب كما هي ، إن كان مثل هذا التقدير من عمل التاريخ . وكان المعقول أن يختصب التاريخ بذلك كله ولا يجذب . ولكن صاحب الكتاب يخشى منهما على تاريخ الأدب أن يجذب بهما . يخشى ، اذا استطاع المؤرخ أن يبرأ من ذوقه وشخصيته ، على تاريخ الأدب أن يصبح جذاباً لا يجذب هذا الأدب الانشائي الى القراء ولا يرغبهم فيه بل أن يصبح جذاباً لا يعيل الناس الى قراءته هو ، كأن الاجذاب في التاريخ الأدبي عنده

أن يقل قراؤه لا أن تقل حقائقه ، قل انمكست الآبة فكثر القراء وقلت الحقائق كان ذلك عنده على ما يظهر إخصابا . وقد صدق . فهو إخصاب ، ولكن للمؤرخ لا للتاريخ

على أننا نرى أن ليس من شأن التاريخ الأدبي أن يرمي الى تحجيب الادب الانشائي الى الناس فانه اذا عجز الادب الانشائي عن أن يحجب نفسه اليهم فما نظن التاريخ الادبي بمفلس في تدارك ذلك منه

### اضطراب موقف صاحب الكتاب ازاء الروي

على أن صاحب الكتاب مضطرب حائر ازاء هذا الذوق الذي جعله فصلا بينه وبين أمثال سانت ييف . فبينما هو متمسب له ، زار على العلميين الذين يقصونه عن التاريخ ، جازم بانهم لم يوقفوا الى أقصائه ولا يمكن ان يوقفوا « لا شيء » إلا لما ( قدمه ) من أن تاريخ الادب لا يستطيع أن يكون موضوعيا صرفا وإنما هو متأثر أشد التأثير وأقواء بالذوق وبالذوق الشخصي قبل الذوق العام » ص ٤٣ - بينما هو يؤكد هذا اذا به يدرك أن هذا الفناء للتاريخ وعرض لجميع الادباء على مقياس واحد متغير بتغير المؤرخين ، فاختزل رأيه السابق اختزالا حتى لم يكده يبقى منه شيئا ، ورجع في صفحتي ٤٦ و ٤٨ عما قلته وقرره في ص ٤٣ وعبر من ذلك الرجوع بكلام حسن اذ يقول :

« ونحن لا نطمئن الى أن يكون هذا التاريخ فنا كله لان ذلك يحول بينه وبين أمرين لا قوام له بدونهما : أحدهما الانصاف ، وما رأيك في مؤرخ للآداب يدرس الشعراء والكتاب فلا يتأثر في هذا الدرس ولا فيما ينتهي اليه من النتائج إلا بذوقه وميله وهواه ؟ وهل تظن أن من الميسور ان يطمئن

الانسان الى كاتب يتخذ ذوقه وحده مقياسا للاذواق جميعا ، ويتخذ هواه وحده وسيلة الى افناء الشخصيات جميعا ، وهل تظن ان مؤرخا كهذا ينتج في تاريخه غير نفسه أو يرض عليك صورة غير صورته ؟ « هذا كلام حسن واضح وبقي أن نسأل الاستاذ بماذا يقيد اللوق حتى ينقي هذا كله ؟ أبلحقاتي وبمناهج التمهيد ؟ إذن قد رجع من مذهبه الى مذهب العلميين . أم بغير الحقائق ؟ إذن قد جعل التاريخ بمذهبه فنا كله أو شرا من ذلك وجرى في التاريخ الادبي مع الخيال . أما قول صاحب الكتاب تنميا لعبارته السابقة « انى أحب أن أتبين في تاريخ الآداب ذوق المؤرخ وشخصيته ولكنى أحب ان اتبين الى جانبهما أذواقا وشخصيات أخرى هي أذواق الكتاب والشعراء وشخصياتهم . بل انا أحب ان أتبين هذه الأذواق والشخصيات قبل ان أتبين ذوق المؤرخ وشخصيته ، ولا أحب ان أرى المؤرخ نفسه إلا عن بعد ، ولا أحب ان يظهر في كتابه إلا في شيء من التلطف وعلى شيء من الاستحياء » فانه أيضا كلام حسن وإن أكثر الاستاذ فيه مما يجب على القارىء . ولكن لا بأس بما يجب الاستاذ ما وافق به الصواب . وهذا كلام صواب في أساسه اذا غرض الطرف عن طريقة إيرادها . واثبت ترى أن الاستاذ صاحب الكتاب قد أحل هنا ذوق المؤرخ وشخصيته المحل الثانى وبوأ شخصيات المؤرخ لهم من الكتاب والشعراء المحل الاول . بل اثبت ترى انه قد نقي المؤرخ نفسه عن التاريخ فلا يترأى فيه إلا من بعد . وهذا معقول وحق فان مؤرخ الآداب لا يمسك القلم ليؤرخ لنفسه ولكن ليؤرخ لغيره ، فالشخصيات التى ينبغي ان ترى بارزة من التاريخ الذى يكتبه هي شخصيات المؤرخ لهم لا شخصيته . فان بدا من شخصيته شيء وجب ان يكون ذلك عفواً

غير مقصود. واذا راعى المؤرخ ذلك فلن يترأى من خلال تاريخه - إن ترأى - إلا من بُعد. وامام من يريد ان يراه من قرب مؤلفاته في الادب الانشائي ان كان قد ألف فيه شيئاً ، فان كان ادبه وصفيّاً صرفاً فحسبه انه يقصد الى وصف الاشياء على حقيقتها فيجيد

لكن يظهر ان صاحب الكتاب قد أحس في كلامه السابق غموضاً منشؤه فيما نظن ما لحه من تجافٍ بين الميزانين العلمي والقي الذين ود لو استطاع ان يجمع بينهما في تاريخ الأدب والذين كانوا يترأون له منفردين على ما يظهر ، فلما لحها مجتمعين أحس ذلك التجافي منها أو ذلك الغموض فأراد أن يزيله بشرح أو في لُبارته المتقدمة فأخذ يبين المسلك الذي يسلكه مؤرخ الأدب في العادة اذا أراد تحقيق ما هو بصده وأخذ يذكر ما يعتمد عليه المؤرخ من وسائل مختلفة قد تكون لنا اليها عودة ، وهذا ما سماه بالجزء العلمي . الخالص من التاريخ . فلما أراد تبين عمل الدوق بعد ذلك قصره على النقد الأدبي - لا التاريخي - أي على النقد الذي يحاول ان يبين مواضع الجمال الفني في النصوص الأدبية ، لا النقد الذي يحاول أن يحصص صحة ذلك النص من حيث نسبته الى صاحبه أو يحاول أن يفسر وقائع تاريخ الأدب وحوادثه . وما كتبه في هذا المعنى في صفحتي ٤٧ ، ٤٨ صريح لا يحتمل تأويلاً يتمثل في قوله « أنا إذن علم حين استكشف لك النص وأضبته وأحقته وأفسره من الوجهة التحوية والفنوية وأزعم لك أن هذا النص صحيح من هذه الوجهة أو غير صحيح . ولكنني لست عالماً حين أدلك على مواضع الجمال الفني من هذا النص » ص ٤٨ . فهذا أيضاً كلام واضح يؤيد وجهة فهمنا الكلام الأول ولا يترك للذوق الشخصي في تاريخ الأدب موضعاً الا اذا كان تقدير الجمال الفني من عمل تاريخ الأدب . لكن هل هو كذلك ؟ أليس هو معتبراً في العادة عند

جمهرة الأدباء جزءاً من الأدب وباباً واسماً من أبوابه ؟ ان من عمل تاريخ الأدب طبعاً أن يقارن ويقاضل بين الأدباء ويلحق كلا منهم بطبقته ولكنه يعتمد في هذا على ما يكون الأدب قد أخرجه له في باب النقد من مادة كثيرة يلم بنقطها في العادة المامة قصيرة لينتخذها أساساً لترتيب الأدباء فيما بينهم الترتيب الذي يريده . ومعا يكن من أمر النقد الأدبي أهو من الأدب أم من تاريخ الأدب فان صاحب الكتاب بقصره القوق عليه قد أقصى القوق عما سواه ، وما سواه هو تاريخ الأدب كله من حيث هو تاريخ

هذا حسن . ولكن كيف يمكن التوفيق بين هذا الرأي الذي يديه صاحب الكتاب بمثل هذه الصراحة وبين تأكيده من قبل أن تاريخ الأدب متأثر « أشد التأثر وأقواء بالقوق والقوق الشخصي قبل القوق العام » ؟ وإذا كان هذا التوفيق ممكناً وأمكن حل هذا التأثر الشديد بالقوق على النقد الأدبي فقط فهل كانت وجهة صاحب الكتاب في تقرير وجوب إبعاد الشخصية وتقييد القوق هي وجهة المؤرخ الذي يريد بما يرى وما يقرر المحافظة على صحة التاريخ ؟

أما الوجهة فقد أخبرنا بها صاحب الكتاب نفسه حين عقب على قوله : « ولا أحب أن أرى شخصية المؤرخ نفسه الا عن بُعد » بقوله « وإلا فاني انصرف عنه انصرافاً وأزهد فيه زهداً وأحس انه يريد أن يكرهني على ما يحب هو لا على ما أريد أنا ، وقد يكون العلم نفسه أقبض الاشياء الي اذا أكرهت عليه اكرهاً » ١ ص ٤٦ . فهو لم يستبعد شخصية المؤرخ خوفاً على التاريخ ان يدخله الفساد من جراء تدخلها فيه ، ولكن لانه استشعر في قربه مضايقة لشخصيته هو ، وهو يكره أن يقف أحد منه موقف من يريد أن يحمله على شيء أو رأى ولو كان ذلك الشيء حقاً أو ذلك الرأي صواباً . حتى العلم

فـنفسه قد يكون أبغض الأشياء إليه إذا أكره عليه . كأن صاحب الكتاب يأخذ ما يجب ويدع ما يكره في التاريخ والعلم كما يفعل في طعامه وشرابه ، فإن جوافق أحدهما هوام أمضاء والا رفضه . فالأساس عنده حسب اعترافه انططير . هذا ليس هو الحق ولكن ما يشعر به تلقاء الحق . ليس هو العقل ولكن العاطفة . والعقيلة التي حلت ذلك التعليل وأملت ذلك القول لا يمكن أن تكون عقلية مؤرخ وإن أمكن أن تكون عقلية أديب لا يقيد شخصيته أدنى تقييد حتى لو وجد الحق قيداً ما تقيد . ولنا ندري كيف أمكن أن يسجل صاحب الكتاب على نفسه اعترافاً كهذا من شأنه أن ينزع الثقة لا من كتاب الأدب الجاهلي وحده كبحت في تاريخ الأدب بل من المؤلف نفسه كمؤرخ للآداب أو لغير الآداب

أما التناقض بين موقفه تلقاء النوق ومكانه من التاريخ فقد قطع صاحب الكتاب الطريق على من يريد أن يلتمس له مخرجاً منه ، لأن المسلك العملي الذي سلكه بالفعل في كتابه يستحيل التأويل . لقد تعرض صاحب الكتاب لشعراء عدة في كتابه بالنقد التاريخي ورفض أكثر شعرم أن يكون صحيح النسبة إليهم واعتمد في ذلك الرفض على ذوقه . اعتمد عليه وعلى غيره في بعض الأحوال واعتمد عليه وحده في أحوال ، وكان الذوق الذي اعتمد عليه في القبول والرفض ذوقه خاصة لاذوق الشاعر الذي أراد الحكم عليه أما هؤلاء الشعراء الذين رفض شعرم فبعضهم لم يرد له الا المقطوعة الواحدة مثل جليلة أخت همام وبعضهم لا يكاد يعرف له الا قصيدة واحدة مثل عمرو بن كلثوم وقليل منهم روى له شعر كثير مثل النابغة والأعشى وواضح أن الذوق الذي يمكن أن يكتسب من الشاعر نفسه لا مجال له



هنا الآن في الحكم على مثل جلية وعمر بن كئوم لسبب واحد كاف هو أنه كذلك لا يمكن اكتساب مثل تلك الملكية من مقطوعة أو قصيدة تروى للشاعر المراد الحكم عليه . كذلك لا يمكن أن يكون رفض شعر هؤلاء راجعاً إلى الحكم على كلامهم بخصائصهم لأن الخصائص لا يمكن أن تستنتج إلا من كلام صح عنهم ، وصاحب الكتاب لا يعترف بوجود مثل هذا الكلام ، وليس يعرفه إذا كان موجوداً . ومع ذلك فصاحب الكتاب لم يتردد في رفض المقطوعة الواحدة المروية جلية :

يا ابنة الأثوام ان شئت فلا تعجلي باللوم حتى تسألي  
لامرافها في السهولة واللين والابتدال فيما يزعم . ولم يتردد في رفض شعر مهمل الذي مثل له بقصيدته :

اليلتنا بندي حُسم أنيري إذا أنتِ اقضيت فلا تحوري (١)  
ليس لانه مستقيم الوزن فقط ، كأن استقامة الوزن شيء غريب عن الشعر العربي قبل الاسلام بنحو قرن على الأكثر ، ولكن لأنه يدهشه منه « سهولة اللفظ ولينه وأسفاف الشاعر فيه الى حيث لانشك أنه رجل من الذين لا يقدرّون الاعلى مبتذل اللفظ وسوقيه »

وقد استند الى مثل هذا في رفضه قصيدة البراء بن قيس الكندي ووعلة ابن عبد الله الجرمي ، وقصائد الذين ذكروا يوم الكلاب الأول ومن بينها قصيدة ممد يكرّب غلفاء في رثاء أخيه شرحبيل ، وفي رفض شعر عبيد ابن الأبرص في الرد على امرئ القيس ، وشعر عمرو بن قيس الذي اعتنّف فيه الى عمه ، وفي رفض قصيدة عمرو بن كئوم « ألاهي » ، كل هؤلاء قلّ

شعرهم على ذوقه فوجده سهلاً ليناً مبتدلاً مسقاً فرفضه . ولسنا ندرى ما مقياس  
 السهولة والابتدال والاسفاف عند صاحب الكتاب فإن كثيراً من هذا الشعر  
 المرفوض جيد رصين في حكم المتقدمين والمتأخرين ، وما نظن صاحب الكتاب  
 يرى ذوقه في الأدب خيراً من الأذواق جميعاً . ثم ما دخل ذوقه في أذواق  
 الشعراء الذين قالوا ذلك الكلام . ليكن كلامهم مبتدلاً الى أقصى درجات  
 الابتدال أفن المحرم على الجاهليين أن يكون من بينهم الضعيف الشعر المبتدلاً  
 اللفظ ؟ وإذا كان ذلك عليهم محرماً فمن أدواه أن الجاهليين كانوا يرون ابتدالا  
 ما يراه هو كذلك ؟ وما أمته أن يصكون الذي بذل هذا الشعر عنده مرور  
 أربعة عشر قرناً عليه تُدوولت فيها ألفاظه فصار الذي كان مكنوناً منه مبتدلاً  
 سوقياً ؟ الحق أن صاحب الكتاب ينقض هنا بالفعل ما قرر هناك بالقول . فهو  
 ينكر على مؤرخ الآداب أن « يتخذ ذوقه وحده مقياساً للأذواق جميعاً ويتخذ  
 هواه وحده وسيلة الى محو الاهواء جميعاً ويتخذ شخصيته وحدها وسيلة الى  
 افناء الشخصيات جميعاً » كما جعل يكرر هناك ثم يأتي هنا فيقيس الأذواق  
 بذوقه ، والاهواء بهواه ، والشخصيات بشخصيته ، ويطمع أن يقبل الناس  
 منه ذلك على انه تاريخ ، وتاريخ على النمط العلمي الحديث



## الذوق والنقد الادبي

واذا كان خطأ واضحاً ما قل صاحب الكتاب عن النوق والتاريخ الادبي وما عمل من تحكيم ذوقه الشخصي فيه فإن ما قلته عن مكافة النوق الشخصي من النقد الادبي لا يمكن أن يقبل من غير تحديد أو تعديل أما موقفه من هذا فيتلخص في اطلاق الحرية لنفسه في النقد وللقاريء في القبول . يقول انه لا يستطيع أن يدل على موضع الجلال الفني من الكلام حتى يستحسن ، ولن يستحسن حتى يوافق الكلام ذوقه ، وللقاريء بعد ذلك أن يأخذ بمحكمه أو يدع غير منيكر ولا ملوم . هذا رأي لا غبار عليه لو كان الامر لا يتعدى الناقد أو القاريء ، اذ كل منهما حر من غير شك في خاصة نفسه ، يأخذ ما يسىغ ويدع ما لا يسىغ . لكن النقد الذي يرمي الى ضبط الادب وتقويمه وتقديره ، والذي يريد أن يهدي طلاب الادب سواء السبيل بوضع كل شيء في نصابه ، يجب أن يبنى على أساس أوسع وأمتن من هذا . يجب ألا يترك الأمر فيه فوضى ، هذا يستحسن وهذا يستقبح لا يعبأ أحد بأحد ولا يرجع في ذلك الى أصل معروف .

والحق أن النوق في النقد الأدبي ذو خطر كبير لكنه ككل ملكة أخرى لن ينفع فقهه ويعمل عمله الا اذا أحسنت تربيته . والتربية هنا ككل تربية ، أساسها الارشاد والتحذير ، وقوامها التنشئة على الصواب والتعويد على الاحسان منذ البداية . فالصواب والحسن في الادب لا بد أن يعرف قبل أن تمكن التربية فيه . ولا بد أن يكون هناك نماذج كثيرة معروقة من الادب الحسن والكلام الجيد الفصيح ، ينشأ عليها النوق ويألفها حتى يصح

وحق يعرف من نفسه ، اذا ترك وشأنه ، أي الكلام جدير بالاقبال عليه وإيه حقيق بالاعراض عنه . فاذا ميزت له مراتب تلك النماذج أمكنه بعد أن يميز من نفسه مراتب الكلام

ومهما يكن من أصل نشوء الادب والنوق الأدبي في أمة أول مرة فان مما لا شك فيه أن الحكم على النوق بعد أن يوجد الادب انما هو لجمهور الادباء وجمهور القراء . هذان الجمهوران مرتبطان لا ينفكان ، كل يؤثر في صاحبه اما بترقية أو بتخفيض . فاذا ما وجد في الأدب رأي عام ناضج ولو مرة فقد افتتح أمام طلاب ذلك الادب الطريق ، فسيعرف الرأي العام حينئذ أي الكتاب وأي الشعراء هم الفحول ، ويستخذ كلامهم مقياساً للفصيح الرائع من الكلام ، وسيجهد الناشئون في اقتفاء آثار الكبار من الكتاب والشعراء ، فلا يزال في شعراء الامة الحية وكتابتها كبير

ومهما يكن من شيء فان المقياس العملي لفصاحة في أي أدب يجب أن يلتمس في كلام فحوله وأعيان البيان فيه . على كلامهم يجب أن يربى النوق . وبمقياسهم يجب أن يقين . وفي الحق أن علوم البلاغة في أي لغة لم تستنبط الا من مثل ذلك الكلام . فالنوق في النقد الادبي ليس حراً تلك الحرية المطلقة التي فرض صاحب الكتاب . صحيح ان لكل فاقذ ذوقه وشخصيته وسيتمتع عليهما اعتماداً كثيراً فيما يكتب من نقد ولكن المقام الادبي لذلك . الناقد سيتوقف على احصائه الاتعناق بالمقاييس الأدبية العملية كما تبدو في كلام عظماء الادباء ، وبالمقاييس الادبية النظرية كما تتمثل في علوم البلاغة . وسيكون طبعاً لكل عصر من عصور الأدب رجاله وعظماؤه ، لكن قليل من هؤلاء سيكونون عظماء في جميع المصوز ، وفي هؤلاء القليل سيتجلى الادب في أكل صور .

فهم الذين يجب أن يجعلهم النقد يحكمه الذي لا يخيب ومقياسه الذي لا يخطئ .  
 وهم الذين يجب أن يتأني آثارهم من يطعم في الخلود  
 وليس يعوز الأدب العربي شيء من هذا كله ففيه من كل نوع من أنواع  
 البلاغة المثل بعد المثل . فيه المثل الاعلى الذي لا يفتأ يرقى بمن يهتدي به في  
 مراقي البلاغة وان أعجز الناس أن يبلغوه - القرآن . وفيه تحققت غاية البلاغة  
 البشرية في كلام الرسول وكلام خلفائه وأصحابه . وفيه من قبل ذلك ومن  
 بعد ذلك مثل البلاغة بعضها فوق بعض ، وبعضها يدني من بعض ، لا يستطيع  
 الاديب ولا الناقد أن يهملها وهو يطعم أن يكون له في العربية مكان بين  
 المجيدين

فالصدر الاول للاسلام لا يزال هو صدر الادب العربي . فيه ينبغي أن  
 يلتبس النقد الادبي بمقاييسه ، وفي مدرسته يجب أن ينشأ الذوق العربي إن  
 كنا نطمح أن تقبوا مكاناً يليق بنا في الأدب العالمي . والقدماء كانوا على  
 صواب تام حين جعلوه قبلتهم ، والقياس عليه هو الطريق العملي للقرب منه  
 وللتمكن من أدب هذه اللغة روحاً ولفظاً وأسلوباً . وهو طريق يسلكه في كل  
 أدب طلاب الكمال فيه ، فأنت لا ترى في لغة أديباً كبيراً الا وقد سار في  
 إثر أديب كبير



## النقد التاريخي

ولكن هذا استطراد لا يس موضوعنا موضوع تاريخ الادب الا من بعيد فان النقد المراد في الكلمة السابقة هو النقد الادبي بل النقد الادبي في بعض نواحيه . والنقد الادبي عمله الحقيقي الادب لا تاريخ الادب . وانما الذي يدور عليه أو يكاد يدور عليه تاريخ الادب هو النقد التاريخي . و فرق بين الاثنين . فالنقد الادبي يجعل همه الاول تقدير الادب ، خصوصاً معاني الجمال فيه ، من حيث المعنى والاداء . أما النقد التاريخي فهمه الاول تقدير الصحة التأريخية للادب وان شئت قل همه الاول اعانة تاريخ الادب بنور العلم والمنطق على أن يصور حياة الادب كما كانت فلا يخرج عنها ما هو منها ولا يسئل فيها ما ليس منها . ومن أجل هذا كان الذوق الشخصي الذي هو الى حد كبير نصير النقد الادبي عدواً للنقد التاريخي ، كما هو عدو للنقد العلمي أي للنقد الذي يجب أن يسلطه العالم دائماً على أعماله العلمية وآرائه .

والعمل الاول للنقد في تاريخ الادب هو التمييز بين البخيل والأصيل من مفرداته وحوادثه . وهذا التمييز يزداد صعوبة كلما تباعد الزمن بين الناقد والمنقود خصوصاً اذا كان المنقود عصراً مجهولاً أو جزءاً من عصر مجهول . أما المصور التي لم تسكن عصور جهل والتي قبض الله لها من أهل الثقة من أهلها من عني بتدوين مفردات حوادثها ، كل يدون ما لده وشغف به ، فان المشقة التي يجدها النقد التاريخي تتحول في العادة عن المفردات نفسها الى تركيب صورة العصر منها تركيباً منطبقاً على الواقع بقدر الامكان ووسائل تحقيق المفردات أو تركيبها تختلف باختلاف المصور المبحوث عنها ، لا في مقدار الآثار التي تركها كل عصر فقط ، ولكن في نوع تلك الآثار .

والآثار الأدبية طريق حفظها الكتابة في العادة ولكن هناك عصور أدبية كالعصر الجاهلي لم تكن الكتابة شائعة فيها بل لم تكن معروفة . وواضح أن وسائل انتشار الأدب وحفظه تختلف في الحالين ، ففي عصور الكتابة يكون أكثر الاعتماد على الدين والقلم وفي عصور الأمية يعتمد كل الاعتماد على الأذن والذاكرة . ولا بد أن يكون لهذا الاختلاف في وسائل تناقل الأدب وصيافته اختلاف يقابله في الأدب نفسه يحتاج تبينه إلى بحث يستند إلى استقراء غير قليل . فمن المستشرقين مثلاً من يظن أن اتحاد القافية في القصيدة الواحدة في الشعر العربي نشأ عن الحاجة إلى إعادة الذاكرة في عصر لا يعتمد إلا على الذاكرة ، وأن تمام معنى كل بيت من أبيات القصيدة يرجع إلى السبب عينه . ونظن نحن أن قصر المأثور من القصائد والخطب الجاهلية يرجع إلى نفس الظروف قائماً كانت تحول بين الشاعر وبين إنشاء أكثر من بضع عشرات من الأبيات في القصيدة الواحدة . ولذا قد كان من المستحيل في مثل العصر الجاهلي أن ينشأ قصص خيالي كالذي تركه هوميرو وملتن ودائي لأن طول الإلياذة والفردوس المفقود يكاد يجعل نشوءها مستحيلاً إلا في عصر تكون الكتابة من بين آلياته ووسائله لضبط تلك الآلاف من الأبيات وتثبيتها . وهذا العصر لم يأت في التاريخ العربي إلا بعد أن كان زمن القصص الشعري الخيالي Epic poetry قد فات لأسباب عدة . فاقدم هذا النوع من القصص الشعري في الأدب العربي نتيجة لازمة للظروف لا يكاد يكون لها علاقة بعقيدة العرب أو بطبيعة الشعر العربي ، وهذه نقطة مكشوفة فيما نظن أخطأها صاحب الكتاب كما أخطأ غيرها حين كتب فصله في نوع الشعر العربي .

ومعها يكن بين الأدب الأثني والأدب الكتابي من فروق واضحة في أساسها إلى ذلك الاختلاف في وسائل حفظ الأدب فإن النقد التاريخي مضطر

الى ان يتخذ طرائق مختلفة في تحقيق الأدبين إذ الاغلاط التي يمكن ان تسخل في الأدب عن طريق الكتابة غير الاغلاط التي يمكن ان تسخل في الأدب عن طريق السماع . بل إن تقد الأدب الأثمي وتمحيصه من الوجهة التاريخية يخالف تقد الأدب السكتاني من ناحية أخرى ناحية الامكان ذاته . ذاك تقد موقوت وهذا تقد غير موقوت . ذاك تقد لا يمكن إلا في وقت مخصوص وهذا لا يكاد يتوقف امكانه على وقت . فالادب المكتوب يمكن تحقيقه في الغالب وإن بعد العهد به أما الأدب المسموع فيوشك ان يضيع إن لم يُحرص على جمعه وتقدمه في بلتي المصريين ، عصر الأمية المدبر ، وعصر الكتابة المقبل . فان هو لم يقبض الله له من يجمعه اذ ذاك وينقده فقد ضاع ضياعاً غير متدارك ، لأن الظروف التي حملت على استذكار الأدب في عصر الأمية والخواص العقلية التي اعانت عندئذ على حفظه ستتغير حتماً وإن بالتدريج باقبال الكتابة ولو احقها وإدبار الأمية وتوابها . فجمع الأدب الأثمي وتقدمه موقوت بعصر الانتقال غير ممكن إلا فيه

والعصر الجاهلي هو من هذه المصور الأمية ، ولكنه أيضاً من المصور التي عني بها كبير العناية في عصر الانتقال فلم تذهب خصائصه إلا بعد أن كانت آثاره الأدبية الباقية قد جمعت ودونت وتظاهر على تقدمها العلماء الثقات في غير بلد واحد أو جيل واحد . ولولا أن النهضة الاسلامية كانت أيضاً نهضة أدبية معجزتها القرآن وآيتها كلام الرسول ، ولولا أن العرب كانوا مسوقين الى العناية بالدين بباعث من أنفسهم لم يكن لم قبل بدفنه ، وكانت العناية بالدين تستلزم حتماً العناية باللغة وأدبها ، إذن لضاع الأدب الجاهلي ولكانت العربية الآن مجهولة بدلا من أن تظل أربعة عشر قرناً قائمة لم يدركها من التغير وتذكر المعالم ما أدرك غيرها من اللغات . لكن ليس من



شأننا الآن إن ننظر في العوامل التي أدت الى هذا الخلود ولا في الوسائل التي اتخذت اليه . وأما الذي نريد ان ننبه اليه الآن هو ان عصر الانتقال من الأمية الى غير الأمية لم يمر حتى كان المحفوظ من الأدب الجاهلي قد دون وعصى ، وأن الوسائل التي اتخذت الى ذلك الجمع والتحصيل لم تكن تمكن في غير ذلك العصر ، ولم يكن يمكن غيرها في ذلك العصر . وهي بالتقريب نفس الوسائل التي اتخذت الى جمع الحديث وتدوينه وتقديمه ، فنفرغ لجمع اللغة وأدبها فريق من أولي العزم والمقدرة والبصر كما نفرغ لجمع الحديث فريق من أولي العزم والمقدرة والبصر كذلك . بل كانت الثقافة كلها اذ ذاك ثقافة لغوية دينية وكان العلم في الأمة كلها معناه العلم باللغة والعلم بالدين . واذا عرفت أن الثاني كان يستلزم الأول حتماً عرفت أن الأمة كلها في الأمصار على الأقل تظاهرت على اللغة وضبطها ، فريق يجمع الاسلامي منها ، وفريق يجمع الجاهلي ، وكلا الفريقين ينقد ما يجمع لا يأتوا في الجمع ولا في النقد جهداً وبذلاً من عقل أو صحة أو مال . ولو كان البحث الحديث موجوداً اذ ذاك ما استطاع أن يسلك غير الطريق التي سلكوا ، ولرحل كما رحلوا الى كل مظان الأدب يجمعه من الصدور ، ولمكف عليه بد جمعه كما هكفوا ، ينقده ويحصه كما نقده وحصوه عن طريق المقارنة وعن طريق تمحيص الرجال

والمستشرقون يعرفون للأقدمين هذا ، يعرفون لم البلاء الذي أبلوا في سبيل جمع الأدبين الجاهلي والاسلامي ، والصدق الذي صدقوا في الرواية ، والاحتياط الذي احتاطوا في النقد . ولو اطلعت على ما كتب الدكتور هل في مقدمته التي قدمها بين يدي طبقات الشعراء لابن سلام لرأيت طرقاً من ذلك التقدير ولرأيت مقارنة بين الطبقات والاصمعيات مبنية على البحث الأصيل

لا البحث الدخيل تعرف منها ان أولئك القدماء وهؤلاء المحدثين اخوان في الوجهة والروح والمقدرة، ويتضح لك أن ليس أعجب من إصابة هؤلاء في التدبير على بعد العهد إلا إصابة أولئك في التمهيص على تقادم العهد، وأن ليس أعجب مثلاً من حصر الدكتور هل للثقافات الذين اعتمد عليهم ابن سلام وهم نحو الثلاثين إلا صدق نظر ابن سلام في عرفانه واعتماده على أولئك الثلاثين. ثلاثون ثقة أو يزيدون عرفهم ابن سلام واعتمد عليهم في طبقاته في حكم الدكتور هل ! ألسنت ترى في هذا وحده ما يكفي للحض نخرص من يزعم أن لم يكن بين قدماء العلماء والرواة ثقة ؟ ولكننا لا نريد أن تتعجل الآن ما ستراه إن شاء الله في موضعه من هذا الكتاب .

## صاحب الكتاب والبحث في تاريخ الأدب

أما الذي نريده الآن هو أن ننبه الى غفلة صاحب الكتاب عن الفرق بين ذلك العصر وهذا العصر، بين وسائل البحث عن الأدب الأثني ووسائل البحث عن الأدب الخطي . فهو لا يكبر إلا وسيلة واحدة ولا يثق إلا في طريقة واحدة للبحث عن تاريخ الأدب وهي هذه التي وجدها تتبع في أوروبا في القرن العشرين للبحث عن الادب الاوروبي في القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر وهي الطريقة التي تعني « باستكشاف النسخ المخطوطة ووصفها وتاريخها وقدها من الوجهة المادية الصرفة : من جهة الحبر والورق وخصائص الخط وما كتب عليها من تعليقات وما اختلف عليها من أحداث وما تنقلت اليه من دور الكتب ومن وقعت في أيديهم من الملوك » ص ٤٨ . كأن لم يخطر بباله أن لن يكون هناك نسخ مخطوطة حتى يكون هناك خط .

وان تمحيص رواية الادب الامي ليس بأقل استحقاقا للأكابر والثقة من تمحيص كتابة الادب الخطي . وكان لم يخطر بباله انه لو وقف على كل ما سلم من أحداث الزمن من النسخ العربية المخطوطة ما رجع به أقدمها الى العصر الجاهلي ولم يخطر له على بال ان ظفره بها لا يمكن أن يصرف عنه شك او يورثه يقينا لانه يعتقد أن طبيعة عصر الكتابة في التاريخ العربي كانت تدعو الى الكذب والانتحال ، وليس الكذب بأعسر في الكتابة منه في الكلام . فصاحب الكتاب قد سد في الواقع على نفسه وعلى أشياعه سبل الاقتناع وسبل البحث المجدي على الادب الجاهلي أو الادب الاسلامي ، ومع ذلك فهو يبحث وهو يسأل الناس أن يبحثوا معه ، وهو يعض في البحث ، وهو قد أخرج ٣٧٥ صفحة في البحث عن الادب الجاهلي وسيخرج أضعاف ذلك في البحث عن الادب الاسلامي وسيظل يبحث هكذا من غير أمل في اهتداء

على أن صاحب الكتاب قد بحث بالفعل عن شعراء جاهليين في الادب الجاهلي وشعراء اسلاميين في « حديث الاربعاء » فهل يستطيع أن يقول أين النسخ المخطوطة التي عثر فيها على أشعارهم وإلى أي عهد يرجع تاريخها ومن الذي طبق له تلك الطريقة الحديثة عليها ؟ وإذا لم يكن عثر عليها ولا كلف نفسه بحثا عنها ولا رجاء عنده في أن يستطيع تمحيصها من الوجهة المادية الصرفة لو أنه بحث وعثر فما هي الفائدة من كتابته التي كتب مع اعتقاده الذي يعتقد ؟ وكيف استطاع أن يصحح لامرئ القيس أبياتا ولو قليلة أو لابن الرقيات أشعارا أو لأبي نواس والخلع ومسلم بن الوليد أشعارا ؟ وإذا كانت تلك الطريقة الحديثة لا تصلح إلا لبحث الأدب في العصور الحديثة فاذا أعد لبحث الأدب العربي في العصور البعيدة التي لن يصل إليها قط عن هنا

الطريق ؟ ألا يرى انه يكلف نفسه شططا ويوسع تلاميذه رهقا بما يهمل من جهود الأقدمين وبما يدعو اليه من بحث كل شيء من جديد ؟

### صلى بوجم تاريخ الآداب العربية ؟

صاحب الكتاب يقول انه لن يوجد . يقول ذلك بالزوم كما لو قد صرح به . لن يوجد تاريخ الآداب العربية في زعمه « لأن هذه الجهود المتفرقة لم تبذل بعد ولأن هذه العلوم المختلفة لم تعرف على وجهها العلمي الصحيح عندنا بعد . وكيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربي وأنت لم تستكشف ولم تحقق ولم تفسر كثرة النصوص العربية القديمة في الجاهلية والاسلام ! وكيف تريد ان تضع تاريخ الأدب العربي ولم يدون لغة العربية قهها على نحو ما دون قه اللغات الحديثة والقديمة ولم ينظم لغة العربية نحوها وصرفها على نحو ما نظم للغات الحديثة والقديمة نحوها وصرفها ، ولم يمن الباحثون بوضع المعاجم التاريخية التي تبين لك معتمدة على النصوص الصحيحة تطور الكلمات في دلائها على المعاني المختلفة فتمكنك بذلك من ان تفهم النصوص الأدبية على وجهها وكما أراد أصحابها لا كما تريد هذه المعاجم المختلطة التي تعتمد عليها في البحث ! ثم كيف تريد ان تضع تاريخ الآداب العربية وما تزال شخصيات الكتاب والشعراء والملاء مجهولة أو كالمجهولة لا تكاد تعرف منها إلا ما حفظه الأغنياء وكتب المعاجم والطبقات

ثم كيف تريد ان تضع تاريخ الأدب العربي ، والتاريخ السياسي العربي لم يدون بعد على وجهه ، والتاريخ العلمي العربي لم يدون بعد على وجهه ، والتاريخ الفني لا يزال مجهولا ، وتاريخ المذاهب والآراء لم يتجاوز كتاب الملل والنحل وما يشبه كتاب الملل والنحل وآداب الكثرة من الامم الاسلامية التي تكلمت

العربية مجهولة أو كالمجهولة لا نستثنى منها إلا هؤلاء الذين عاشوا في الشام والعراق والحجاز أثناء القرون الثلاثة الأولى بعد الاسلام »

أرأيت الآن ؟ لم يدون شيء ، ولم يوضع شيء ، ولم يصنع شيء ، لا في اللغة ولا في تاريخ اللغة ولا في تاريخ غير اللغة ، وعليك الآن ان كنت من أنصار هذا الجديد ان تأخذ قلمك بعد ان أجاد لك الاستاذ تنظيف لوح الماضي بأسفنجته فتبدأ ألف باء من جديد . تبدأ ألف باء اللغة العربية والتاريخ العربي والعلوم العربية والفنون العربية وما الى ذلك مما يريد الاستاذ ان يريك كيف تصل فيه حرفاً بحرف وتضم فيه كلمة الى كلمة وجملة الى جملة . واذا مد الله في عمرك قرؤنا كثيرة وبارك معك في أنصار الاستاذ فصاروا في العدد كالجنود التي تقول الخرافة اليونانية انها نبتت عن أسنان الثعبان الطيار فستستطيع في النهاية كتابة فصل من فصول تاريخ الأدب الجديد

ولكن صاحب الكتاب لم يكن ليشرد ذلك الشرود ويسد على نفسه الطريق لو لم يكن يظن أنه ينجح نهج المحدثين وانه يطبق على اللغة التي هو استاذها ما يطبقون هم على لغاتهم الخاصة . ولقد قلنا هذه اللغة باللغة الأجنبية التي يعرفها فلم يقف في هذه اللغة على رسائل في تاريخ المخطوطات ولا على أبحاث تدور حول تلك المخطوطات وما فيها من نصوص ولا على معاجم تبين تطور الكلمات فيما تتابع عليها من المعاني باختلاف المصوّر ، ولا قها يرد الكلمات الى مناشئها التي نشأت منها فلم يربداً من ان يقول ان هذا كله وكثيراً غيره لا بد ان يعمل من يريد تاريخ الادب العربي . ولو كانت اللغة العربية لغة حديثة بالمعنى الذي ينطبق على الفرنسية والانجليزية أو بعبارة أخرى لو كنا نكتب الآن كما نتكلم وكانت لغة الكلام هي لغة الكتابة في الاجيال السابقة وكان موضوع البحث الآن العامة لا العربية لكان استنتاجه ذلك حقاً بفرض ان القدماء

في هذه الحالة لم يتركوا شيئاً من هذا الذي يريد . لكن موضوع البحث هو العربية لا العامية . واللغة العربية ثابتة منذ أربعة عشر قرناً أو يزيد لم تتغير في أصولها وقواعدها قط ولم تكند تتغير إلا في مجموع كلماتها وموادها . ومهما كان التغير الذي طرأ عليها أثناء تلك القرون الكثيرة فهو بعيد كل البعد عن ان يناظر أو يداني ذلك التغير العظيم الذي باعد بين هذه اللغات الحديثة وبين اللغات التي نشأت عنها وتطورت منها ، والذي جعل انجليزية القرن التاسع عشر تختلف كل المخالفة انجلوسكسونية القرن التاسع والعاشر حتى صار اسهل على الانجليزي اليوم كما يقول السير جيمس مري ان يتعلم الفرنسية من ان يتعلم الانجلوسكسونية ، وان كانت الانجليزية الحالية لم تنشأ عن الانجلوسكسونية إلا نشوءاً طبيعياً تدريجياً أثبت في كل هذه القرون

وتلك الابحاث والمعاجم التي ذكر صاحب الكتاب مادعا الى وجودها في الانجليزية وغيرها إلا تتبع ذلك التغير والبحث عن تاريخه ، فأكثر ما فيها متعلق بتاريخ تلك اللغات في عشرة القرون الاخيرة لايجاد حلقات الاتصال بين هذا الآخر الذي نشاهده الآن في صورته الحديثة في الانجليزية وغيرها وذلك الاول الذي يخالفه كل المخالفة . لكن الآخر الذي بأيدينا من هذه العربية هو نفس الاول الذي كان بأيدي القدماء . لغتنا العربية الآن هي نفس لغة القرآن بل نفس لغة العرب قبل القرآن بقرن ونصف . ومع ذلك فصاحب الكتاب يريد ان يبحث فيها عن تغيرات تقابل التغيرات التي أوجدت هذه اللغات الحديثة ، ويقف وجود تاريخ الآداب العربية على وجود هذه الابحاث . أليس ذلك في صميمه تعلقاً بالمستحيل ؟ أليس ذلك مجرد تقليد للغرب في اللغة والأدب من غير تمييز بين ما ينطبق على اللغة العربية وما

لا ينطبق ؟ أليس هذا الجود في التقليد بعيداً كل البعد عن التجديد المنتج .  
عن التجديد الذي نحن في حاجة اليه ؟

انا فظن القارىء قد تبين الآن ان آراء صاحب الكتاب في الاصلاح  
لا تزال تنتظر النضوج ، وان تجديده تقليد يخطيء به صاحبه الشاكلة  
وقليلا ما يصيبها أو يكاد . ولم يبق للحكم على ما ينتظر من صاحب الأدب  
الجاهلي فيما تصدى له إلا النظر فيما يستطيع أن يخدم به أدب اللغة عن طريق  
البحث فلمه يستطيع ان يأتينا عن هذا الطريق الصعب بمجديد يستحق التقدير







## نقد الكتاب الثاني :

### هل طريقته في البحث علمية ؟

نمراه

وقد بحث صاحب الكتاب بالفعل في الأدب الجاهلي ، أو بالأحرى في الشعر الجاهلي . فإن البحث المنشور في هذه الطبعة هو في أساسياته ما كان قد نشر في الطبعة السابقة ، لم يكده صاحبه يزيد فيه على أن رفع من اسمه كلمة : ووضع مكانها أخرى . لذلك لا تكاد من ناحية أدب اللغة نجد فرقا بين بحثه . هذا في الأدب الجاهلي وبحته ذلك في الشعر الجاهلي . كما لا نجد بينهما فرقا في النحلة التي نحلها إياها والمصبة التي صبغها بها . فحلاهما في الحالين اسم العلم ، وصحى بحثه في الطبعتين بحثا علميا ، كأن الادب يتنضع عن مثل بحثه ، أو كأنه راعى في بحثه كل ما يراعى العلماء في أبحاثهم . فهذا داع آخر يدعو الى تمحيص بحثه ذلك حتى لا ينتسب الى العلم ما ليس من العلم وحتى لا يختلط الأمر على غير المشتغلين بالعلم من القراء

(١)

## موقف صاحب الكتاب تلقاء القديم

### السك

لقد كتب صاحب الكتاب بحنه ليثبت دعوى جديدة ينسبها هو لنفسه وتنتسب في الحقيقة لرجليوث ، ماخصها ان الشعر الجاهلي موضوع جله ، إن لم يكن كله ، بعد الاسلام . والجديد في هذه الدعوى ليس هو القول بأن الجاهليين قد نسب اليهم ما لم يقولوا ، فقد عرف القدماء ذلك ومحصوا الشعر الجاهلي فصالحوا منه بعضاً وزيفوا بعضاً ، وانما الجديد في تلك الدعوى انها تزعم بطلان ما قد صحح رجال اللغة والأدب من قديم

وقد سمي صاحب الكتاب هذه الدعوى نظرية وأعلنها في الكتاب أول مرة في صفحة ٦٤ وأعلن الفراغ من اثباتها في صفحة ١١٦ إذ يقول : « ولكننا محتاجون بعد ان ثبتت لنا هذه النظرية ان تبين الاسباب المختلفة الخ » فأدلة الاثبات إذن محصورة بين هاتين الصفحتين . ولكننا قبل ان ننظر في هذه النظرية وأدلتها وقبل ان تقارن بين طريقة صاحب الكتاب في إثباتها وطريقة العلم في تمحيص النظريات لانجد بدأ من عمل مقارنة أخرى أهم كثيراً من هذه المقارنة ، ومن تمحيص أمر آخر أهم كثيراً من هذه النظرية . هذا الأمر هو موقف صاحب الكتاب تلقاء القديم ، وتلك المقارنة هي المقارنة بين موقفه هنا وما يبرره العلم الحديث

إن الدعوى الجديدة التي ادعاه الدكتور لن ترزأ اللغة العربية ان صدقت بأكثر من تضييع نسب الشعر الجاهلي فيصبح مجهولاً نسبة بمد ان كان ينسب الى شعراء معروفين . أما الشعر ذاته فلن اللغة لن تقدم بها ، ذلك لأن الشعر الجاهلي في رأي الدكتور « إما هو انتحال الرواة أو اختلاق الابرار أو صنعة النحاة أو تكلف القصاص أو اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين » ص ٦٤ : وهؤلاء سواء كانوا عرباً يتكلمون العربية بالفطرة أو عجماء يتقنون العربية بالصنعة قد حذوا في هذا الشعر حين وضعوه حنو القرآن والحديث « حتى إنك لتحس كأن هذا الشعر الجاهلي إنما قد على قد القرآن والحديث كما يقد الثوب على قد لابس » ص ١١٣ ، والقرآن عربي لا يشك صاحب الكتاب في ذلك « ونص القرآن ثابت . لا سبيل الى الشك فيه » ص ٧٠ ، إذن فذلك الشعر عربي لا شك في عريته : عربي الالفاظ ، عربي التركيب ، عربي الاسلوب ، عربي المعاني ، يصح الاستشهاد به في اللغة على كل ما يمكن ان يكون الشعر شاهداً عليه من الالفاظ والقواعد والاساليب . كل هذا ينتج من آراء صاحب الكتاب نفسه . فدعواه الجديدة التي كتب كتابه من أجلها لم تسلب اللغة إذن هذا الشعر ولن تزيد على ان تجعله ضائع النسب لا يعرف له في اللغة أم ولا أب ، حتى يأتينا الدكتور وتلاميذه « بنظريات » جديدة في نسب الشعر الجاهلي قد يبلغ عددها عدد قصائده ، نظرية عن كل قصيد لكن منذهب الاستاذ فيما يسميه بالتقديم ، أي فيما أجمع عليه أهل العلم باللغة الى ظهور الكتاب ، يسلب اللغة أجهالها ، ويسلب أهل اللغة كل تاريخ لغتهم وشيئاً كثيراً جداً من تاريخهم . إنه ينهب الى « أن نضع علم المتقدمين كله موضع البحث » ص ٦٠ وكأن هذا لم يكفه فقبح عليه بقوله « لقد أنسيت

فلمست أريد أن أقول البحث وإنما أريد أن أقول الشك . وما نضع موضع الشك فلن نبنى عليه طبعاً ولن نستشهد أو ننتفع به بحال . فهو مبدأ يطوي ماضي اللغة كلها طياً ويضرب على علم المتقدمين كله طلسمًا من الشك يحول دون انتفاع الناس به . ولا بد للناس بعد ذلك من أن يصبروا على غير لغة أو أدب أو تاريخ حتى يقوم المذهب الجديد مذهب طه حسين فيكشف لهم أدباً وتاريخاً جديدين وينتقى لغة نظاماً جديداً يحل محل هذه الفوضى الجديدة التي يريدون ادخالها بهذا المبدأ على اللغة والتي اذا أباحها الناس كانوا في رأي الدكتور لا يعرفون للعلم حقه ولا لانفسهم حقها ، كانوا على التقديم جامدين وعن التجديد بعدين

فهذا المبدأ الذي وضعه صاحب الكتاب في مقدمة كتابه تمهيداً لبحثه هو ' لا شك أم وأشد خطراً من نظرية الكتاب . بل هي بجانبه لا تبدو إلا ضئيلة تافهة . ومع ذلك لم يره صاحب الكتاب جديراً إلا ببعض صفحات قليلة بمقتضاها له من كتابه ، كأن العلم الذي ذكر هذا المبدأ باسمه لا يحتم على الأستاذ اثبات صحته أو على الأقل تبريره قبل الأخذ به ، أو كأن تبرير مبدأ كهذا يلغي جهود ثلاثة عشر قرناً يمكن أن يقوم به كاتب أو عالم كائنًا من كان في بضعة أسطر أو صفحات من كتاب

ان العلم الذي يكتبه الدكتور باسمه لا يمكن أن يكون بعض مبادئه معطلا لبعض . فهو لا يمكن أن يقر مبدأً يسمح لشخص ما ولو كان أستاذًا في جامعة أن يهدم أو يعطل في دقائق يخط فيها أسطرًا ما بنته الأجيال في طوال القرون . العلم كما يتحرز كل التحرز في البناء يتحرز كل التحرز في الهدم . وكما ينبغي يحافظ على ما ينشئ . وكما يصون جهود الحاضر والمقبل من الأجيال أن تضع في البحوث لا طائل تحتها يصون جهود الماضي منها أن تضع بشك جزاف لا مبرر له . وليس

معتقولا أن يفرح العلم بالحقيقة الواحدة يظفر بها بعد الجهاد القليل أو الكثير  
ثم يمرض كل ما يجمع لتضيق أو التعتيل بتقريره مبدأ الشك الحر كما يسمونه  
أو المطلق كما ينبغي أن يسمى - الشك غير المقيد بالحقائق غير المبني على  
البراهين

وإذا كان شك الدكتور طه حسين في القديم شكاً علمياً كما يدعي فاهي.  
الحقائق أو ماهي البراهين التي يور بها الأخذ به في الادب العربي ؟

### مبررات الشك عند صاحب الكتاب

ان المبررات التي يمكن أن يقال ان صاحب الكتاب قد جاء بها لتبرير  
وضع علم المتقدمين كله موضع الشك هي هذه التي سنقنها عليك مجردة من  
الكلام الخطابي الكثير الذي أحاطها به الاستاذ في كتابه :

المبرر الأول ان مذهب قبول ما قال القدماء في الأدب وتاريخه « يدع  
كل شيء حيث تركه القدماء ... لا يمس في جلته وتفصيله إلا مساً رقيقاً »  
ص ٦٠ . فهو يفتق « في الأدب باب الاجتهاد كما أغلقه الفقهاء في الفقه » ص ٦٢  
المبرر الثاني ان مذهب الشك في علم المتقدمين كله « يقرب العلم القديم  
رأساً على عقب » ص ٦١ . ويؤدي الى نتائج « هي الى الثورة الأدبية  
أقرب منها الى شيء آخر » ص ٦٣

المبرر الثالث ان المذهب الشايفي هو « مسلك المحدثين من أصحاب العلم  
والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة » وهو « المنهج الفلسفي الذي استحدثه  
ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث .... والناس  
جميعاً يعلمون ان هذا المنهج .... قد جدد العلم والفلسفة تجديداً » ص ٦٧ .

المبرر الرابع ان القدماء لم ينسوا في البحث قوميتهم ودينهم وما يتصل بهما فاضطروا الى المحابة وإرضاء المواطنين وغلوا عقولهم بما يلائم هذه القومية وهذا الدين . ( عن ص ٦٨ )

هذه مبررات أربعة من يمحسها قد محص كل ما جاء به صاحب الكتاب

في تبرير الشك في القديم

ان كل متصل بالبحث العلمي يعلم ان الباحثين إذا أرادوا قبل البدء ببحث جديد أن يقوموا بما يحتمه عليهم العلم من تحديد الموقف القديم لتمام موضوع البحث وتبين وجه الحاجة الى البحث الجديد حاولوا ذلك من طرق ثلاث ليس لها رابعة : إما أن يبينوا في الموقف القديم قصصاً سيسعى البحث الى تكميله ، أو لبساً سيسعى البحث الى تبيينه ، أو مخالفة صريحة للحق تستوجب نفي القديم بفضه أو كله سيسعى البحث الى الكشف عن وجه الحق فيها . ولوان الدكتور طه اتبع سنة العلم في بحثه لأدرك أن قديم اللغة العربية أكبر من أن يقع دفعة واحدة تحت شك باحث علي مهما اقتدر ، ولتقصر شكه على ذلك الجزء من القديم الذي ينصل بموضوع بحثه كما هي عادة العلماء

وليتنه إذ ترك سيلهم في هذا تبع سنتهم في نقد القديم فبين حقاً وجوه العيب فيه ، ومواطن الضعف منه ، حتى يكون هو على بصيرة من بحثه ، وحتى لا يضيع زمنه وزمن الناس في بحث أو أبحاث لعل الحاجة العلمية اليها غير قائمة والمبرر العلمي لها غير موجود . ولكنه لم يفعل هذا أيضاً ، كما قد أحس بأن الأخذ بسنة العلم هذه يطيل عليه الطريق الى ما يريد ويجعل كل موقف شك يقفه واقعة بينه وبين مخالفته من العلماء فأراد أن يجمع الوقائع كلها في واقعة واحدة حاصمة : يشك هو في القديم كله جملة ويدافع المدافعون عن القديم بجملة

ونسي أنه سواء انتصر عليهم في نفوس الشباب في مصر كما رجأ أو لم ينتصر فلن تكون تلك الواقعة واقعة علمية من جانبه ، ولن يقر العلم انتصاره لو انتصر . ذلك لأن العلم حين حتم على الباحثين اتباع تلك السنة التي أراد الدكتور طه أن يحيد عنها ، ويفر منها ، قد أراد بالضبط أن يقع ما يريد الدكتور ألا يقع ، وأن تعدد الوقائع ذلك التعدد الذي فطن الدكتور قد تجنبه عمداً ، يريد العلم بذلك أن يكون التمارك والتدافع حول كل موقف وسيلة الى تمحيصه وتبيين الحق فيه . وهذا بالضبط هو الحكمة في فرض العلم تلك السنة العلمية على الباحثين

ولو في غير هذه الأمة ظهر هذا الكتاب لكان فيما فيه من دعوة الى الشك في الماضي كله ما يكفي وحده لامانة الكتاب وليداً . وإسقاط صاحبه في علة العلمي أو الأدبي سقطة قد لا يقوم منها أبداً . ولكننا في مصر ، والدكتور استاذ الآداب العربية في جامعتها ، والواقفون نحت تأييده من النشء كثير من داخل الجامعة وخارجها ، وهذا البحث بعد ذلك أول بحث له قد آذن الناس فيه بأنه بحث علمي لم يدعن فيه إلا المناهج البحث العلمي الصحيح ، فهذا كله يحتم علينا ألا تقتصر من النقد على ما كان يكفي الناس أمر مثله في بلد العلم واضح ثابت فيه ، ويلزمنا أن نتناول بالتمحيص المفصل الى حد ما تلك النقطة الاربعة التي سبق أن سميناها بالمبررات تجوزاً حتى يتبين للناس كما نرجو مقام الاستاذ العلمي فلا ينلو فيه بعد ذلك أحد من الناشئين

### المبررات الاولى والثاني

اما المبررات الاولى فانهما من الغرابة بحيث يصعب على الباحث أن يجد في تاريخ البحث العلمي الحديث مثيلاً لها . وما فطنها كانا يخطر ان على بال عالم من المشتغلين بالعلوم الطبيعية . وهل يتصور ان علماً في النبات أو في الطب أو الطبيعة مثلاً اذا ضاقت عليه سبل البحث في علمه يجيء الى

المناطق المروقة منه فيضع موضع الشك ليفصح لنفسه مجال البحث يرتع هو وتلاميذه فيه ؟ ولكن هانحن أولاء نرى الظاهرة المستحيلة الوقوع اليوم في عالم العلم واقعة بالفعل في عالم الأدب على يد الاستاذ ، واقعة فيه باسم العلم . وهل قبل الاستاذ أحد حاول جهده أن يرد العلم الذي يعمل له ثلاثة عشر قرناً الى الوراء باسم التقدم ، ويتسائل عن الثابت منه - كما تسائل الدكتور هل هناك شعر جاهلي - باسم التثبت ، ويدخل الفوضى المطلقة فيه باسم التجديد ، ويطمس معالم المعلوم منه ليجمعه كله قارة مجهولة يبدأ هو وتلاميذه ير تادونها من جديد ؟ يقول لم يبق في القديم للنقد والبحث إلا بقدر ما نقول خطأ الأصمعي أو أصاب ووفق المبرد ولم يوفق ثعلب ! ليكن ذلك ، وليكن أن القدماء نظروا في كل شيء ومحصوا كل شيء فلم يتركوا للنقد والبحث الا هذا القدر اليسير ! ألا يكون القدماء قد حققوا في الأدب العربي غاية العلم الحديث ؟ أليست مهمة العلم هي انتقاص المجهول وغايتة القصوى هي ألا يدع - ان استطاع - في المجهول بمجهولا يسمى وراء معرفته باحث ؟ فلنفرض أن القدماء قد حققوا هذه الغاية في الأدب العربي فهل يكون ذلك في العلم سبباً لعلن عليهم والخط منهم والاستهزاء بهم والشك فيهم ؟ أليس الأولى ان يعد ذلك من أكبر مناقبهم وأحسن الثناء عليهم ؟

ان العلم الحديث اذا أخضع منطقة من مناطق المجهول بالبحث والدرس بعد العناية الطويل فنظم فيها سبلها ورسم لها خرائطها بحيث يستطيع السالك أن يجد طريقة فيها بسهولة عد ذلك من أكبر مفاخره وانتصاراته . وما من حقيقة في العلم يعلمها الناس اليوم ويتعلمها الصبية في المدارس ، من الاحتراق وحقيقته ، والتنفس وما يجري فيه والهواء وتركيبه الى الصوت وحقيقته والضوء وخواصه ، الا كانت يوماً مجالا للبحث صغياً . كانت موضعاً للشك ومصدراً



للذة والقلق والاضطراب التي يسعى وراءها الآن الاستاذ . فمن الجرأة على العلم ومن الجنابة عليه أيضاً أن نجعل الاحاطة بهذه الحقائق اليوم وسهولتها وانتظامها وانسجامها ومطابقة بعضها ببعضاً كأن بعضها مقدر مفصل على بعض سبباً علمياً للشك فيها ومبرراً بحثها من جديد بطريقة تأتينا بشيء جديد

كذلك هذه اللغة وما يتعلمه الصبية في المدارس من تاريخها وفنونها وعلومها . كل ذلك كان يوماً مجالاً للبحث أيضاً ، مجالاً صعباً كان مثاراً للشك ومصدر قلق واضطراب ولذة وألم . مجالاً شغل الباحثين المتفرخين قروناً ، بحثاً ودوساً واستنباطاً واستقراء وتدويناً ومحيصاً ، حتى استبانت سبله ووضحت خطاه ووضعت خرائطه وتساندت الحقائق فيه . فمن الجرأة على العلم ومن الجنابة على العلم والادب معا وعلى الشرق أيضاً ان يجعل ما في اللغة وأدبها من سهولة الطرق وتناسق الحقائق وانتظامها وتوافقها حتى كأنها مقدر مفصلة بعضها على بعض دليلاً على خيانة الباحثين أو غفلتهم كما فعل صاحب الكتاب حين رأى توافق ما بين الشعر الجاهلي والقرآن ص ١١٣ - وسبباً علمياً للشك فيها ومبرراً لبحثها من جديد بطريقة تأتينا بشيء جديد . فلنبرر الأول مبرر غير علمي كما ترى . ولو كان الطعن على القديم بأن قبوله يخلق باب الاجتهاد ويضيق مجال البحث يصلح مبرراً لتركه أو الشك فيه لكان حقاً ان نشك في العلم في كل تلك المجالات المعروفة منه التي ضربنا لك بعضها مثلاً واستطاع العلم أن يتقدم تقدمه المضروب به المثل اليوم

على أن من المدهش جداً ألا يجد استاذ الآداب العربية في جامعتنا في اللغة العربية على ما هي عليه ابحاثاً جلية تليق بالعلم الحديث ، وأن يجد نفسه مضطراً لعدم بنائها ليجد هو وتلاميذه مبحثاً تحت انقاضها

كذلك تبريره مذهب الشك في القديم كله بأنه سيؤدي الى ما يقرب أن

يكون ثورة في الأدب والتاريخ هو أيضاً مبرر غير علمي  
 ان العلم ليس من همم أحداث الثورات ولا يرمي في انجائته الى استحداث  
 الغرائب ، وما نراه من غرائب العلم انما جاء عفواً ، لم يقصد العلم أن يدهش به  
 الناس . انما طلبة العلم الحق يرحب العلم به أينما وجده . ان وجده بين القديم  
 استمسك به ، وان كشف عنه من جديد فرح به ، دهش له الناس أو لم يدهشوا  
 لذلك يحافظ العلم على القديم من الحق محافظته على الجديد منه . وهذا قول يبدو  
 بدهيا لاجل حاجة الى توكيده لولا أن الطائفة التي تتلقب بالجدة في مصر ،  
 والذكور طه حسين من قاذيها ، تكتب وتتكلم على ما يظهر كأن القدم علامة  
 البطلان والجدة علامة الثبوت ، وكأن ليس بين القديم حق ولا في الجديد  
 باطل ، يسبق ذلك الى قس من يقرأ لها شيئاً يدور حول القديم والحديث كما  
 يسبق الى نفسه مما نكتب أيضاً أن ذلك هو الموقف العلمي وانه النزعة التي  
 ينزع اليها العلم . مع أن العلم يتحرز كل التحرز في قبول الجديد فلا يقبله الا  
 بعد تمحيص شديد ، ومن أم ضوابط التمحيص عنده ألا يخالف الجديد شيئاً  
 من المعروف من الحق سواء أعرف منذ قرون كثيرة أم كشف منذ سنين  
 قليلة لأن القاعدة القديمة قاعدة استحالة التناقض فيما بين الحقائق أيا كانت ومن  
 أي مجالات البحث جلت هي القاعدة التي قلم عليها العلم الحديث . فالعلم ليس  
 هو الثوري التي يظن صاحب الكتاب ، بل الثورات بمعناها المعروف هي  
 من أبعد الأشياء عن العلم وأشدها منافرة لطبعه . ثم ليس هو بالتي اذا مل  
 نبذ ولم يحقق واذا استطرف قيل ولم يحقق . بل مذهب العلم في الواقع هو  
 المحافظة ، أو قل ان العلم هو رأس المحافظين المتعقلين ، لا ينبذ قديماً إلا بحجة  
 ولا يقبل جديداً إلا ببرهان  
 وليس معنى كون العلم لا ينبذ قديماً إلا بحجة أنه يرى ان كل قديم حق .

لو كان يرى ذلك ما نبذه قط ، لا بحجة ولا بغير حجة ، بل لرأى - جريا على قاعدة استحالة التناقض فيما بين الحقائق - ان كل حجة تؤدي الى فنبه أو التشكيك فيه حجة باطلة . لكن العلم ينزل المعلومات منازلها في التقديم كما ينزلها منازلها في الحديث . ففي التقديم كما في الحديث منازل للحق الصريح ، ومنازل للباطل الصريح ، ومنازل بين هذه وتلك للترجيح : ترجيح الصحة أو ترجيح البطلان

فأما الحق والباطل فهما بنية العلم - الحق ليستمسك العلم به والباطل ليطبعه بطابع البطلان فلا ينخدع به عاقل أبداً . وأما الراجح فإن العلم لا يزال يذكر له جانبيه : جانبه القوي ، جانبه الرجحان ، وجانبه الضعيف جانب احتمال البطلان ، متوقفا الفرصة فيه ليخرجه إما الى الحق وإما الى الباطل . فهو والمجهول الذي استوى فيه جانباً الثبوت والبطلان ميدان البحث العلمي . لكن سنة العلم مع الراجح ان يجره بجرى ما جنح اليه . فإن كان جانبا الى الثبوت أجراه بجرى الثابت الحق ولكن مع هذا الفرق الذي نحن ذاكروه لك وهو أن النتائج التي تنتج من الحق الصريح هي عند العلم حق صرف لا يفكر في أن يعرضها على أي ميزان من موازين الحق ابتغاء التثبت منها . أما نتائج الراجح فإن العلم يتذكر دائماً موطن الضعف منها وجواز البطلان عليها ، ولذا ان وجد سبيلا الى امتحانها من طريق آخر يؤدي الى قول فصل فيها فانه يسلك دائماً ذلك السبيل . فإن ثبتت النتيجة من هذا الطريق الآخر كانت حقيقة جديدة كشفها العلم ، ومرجحا جديداً للراجح الذي أنتجها ، ومبرراً لاجراء العلم إياه بجرى الحق . وان أدى الطريق الآخر الى بطلانها رجح العلم على الراجح الذي أنتجها فسلبه رجحانه وأعاد النظر فيه ، فلما ان يستبقيه بعد تعديل وإما

ان يلحقه بالباطل كما يفعل العلم مثلاً مع النظريات  
تلك هي سيرة العلم الحديث وسنته مع الحق والباطل وما بينهما ، في القديم  
وفي الحديث . وواضح ان أقل منازل ما يراه العلم القديم حقاً هو الرجحان ،  
فلا يجوز اخذ قط انزاله من الشك منزلة المجهول الذي استوى طرفا الصحة  
والبطلان فيه كما فعل صاحب الأدب الجاهلي ، بل لا يجوز انزاله عن مرتبة  
الثابت الى مرتبة الراجح الا يبرهان

### المبراهنة الثالث والرابع

#### صاحب الكتاب ومنهج ويطارت

بقي علينا في تمحيص موقف صاحب الكتاب تلقاء القديم ان ننظر في  
المبرين الثالث والرابع الذين تدرع بها للأخذ بمبدأ الشك في كل قديم  
اللغة العربية

ذاتك المبرر ان قد أخذنا عن فصل « منهج البحث » ص ٦٦ وهو فصل  
عقده صاحب الكتاب لا ليبرر فيه الأخذ بمنهج الشك في كل قديم الأدب  
العربي ، فهذا قد تناوله في التمهيد ، ولكن ليبين فيه السبيل الذي سيسلكه  
في البحث . ومن الغريب انه لم يبين فيه للبحث منهجاً ولا طريقة ، بل كل  
الذي قاله انه لن يتأثر بالقومية ولا بالدين وانه سيهمل علم العلماء المتقدمين .  
وليس في هذا تبين للطريق الذي سيسلكه هو . ان كان فيه بيان فهو بيان  
سلي ينتهي بالطرق التي لن يسلكها لا بالطريق التي سيسلك ، وعنوان الفصل  
كان يقتضى العكس . كان يقتضى أن يكون بيان منهج البحث فيه إيجابياً ،  
ينبئنا بما سيفعله الباحث لا بما سيجتهد ألا يفعل . وسأرى فيما بعد أن صاحب

الكتاب لم يكن يدري تماماً ما هو منهج البحث الذي سيسلكه . لم يكن يدري ما هو المنهج الذي يقول ان ديكارت استحدثه للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث

لقد ذكر الدكتور طه منهج ديكارت في ذلك الفصل وفي مقال طويل في السياسة الاسبوعية ( عدد ٨ مايو سنة ١٩٢٦ ) من غير ان يبين ما هو هذا المنهج . فاما مقاله في السياسة الاسبوعية فهو مقال غير عليّ أراد به أن يسكت خصمين له أو ان يشتفي منهما عن طريق التهمك . إذن فلن نعرض له هنا . وأما ما ذكره عن نفس المنهج في الكتاب فهو لا يزيد عن قوله « والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي ان يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل وان يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوّاً تاماً » ص ٦٧ . لكن كانت هذه هي القاعدة الأساسية لمنهج ديكارت فهو لا يزيد شيئاً ولا ينقص عن مذهب الشك العام الذي وضعه صاحب الكتاب في التمهيد والذي بينا في الفصل الأول ان العلم الحديث لا يبيح الأخذ به في الأدب العربي وفي غير الأدب العربي ، إلا بعد تبريره تبريراً علمياً . فهو إذن لا يمكن ان يكون هو المبرر بل هو أذن في حلجة الى مبرر . وقد ذكر صاحب الكتاب عرضاً مبررين له عددناهما فيما مضى واحداً انه مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة وأنه جد العلم والفلسفة تمهيداً

فأما الفلسفة وما يفعل فيها الفلاسفة فليست من شأننا هنا . وإذا كان النظر فيها يقتضي البدء حيث بدأ ديكارت حين أراد تمجيدها فشك حتى في وجود نفسه وجعل يثبت لنفسه وللناس أنه موجود<sup>(١)</sup> فانا لا نريد ان يكون لنا بها

(١) انظر Descartes ، دائرة معلوف Chambers ، المجلد الثالث ، ص ٧٧٢

شأن قط لا نالنا لا نريد ان ينزل بنا الشك الى هذا الدرك، ولا نظن أحداً من الناس يريد ذلك لنفسه اللهم إلا أن يكون صاحب الكتاب ومن معه على ان فلسفة ديكرت قد يكون لها القول الفصل في الحكم بين طه حسين وبين بقية عالم الأديب العربي، في الشعر الجاهلي. وفي غير الشعر الجاهلي. ذلك لان من قواعدها أو حقائقها التي وصل اليها ديكرت نفسه أن ما وجد في النهن واضحاً جلياً فهو حق يجب أن يسلم به تسليماً. وأظن الدكتور طه نفسه لا ينكر أن القرون قد مرت على العالم العربي وأن الأجيال قد تناهت فيه والشعر الجاهلي قائم في الاذهان واضحاً جلياً. منسوباً الى هؤلاء الشعراء الجاهليين. فالشعر والشعراء والنسبة حق إذن. يحكم بذلك للقدماء وأنصار القدماء ديكرت نفسه على طه حسين وأنصار طه حسين. ولكننا نخشى ان يرجع « المجددون » وعلى رأسهم الاستاذ الى ديكرت مرة أخرى محتجين بأنهم هم أيضاً يتصورون في عقولهم وأذهانهم ونفوسهم بما لا مزيد عليه من الوضوح والجلال. أن قصة امرئ القيس هي قصة عبد الرحمن بن الأشعث، وأن غزل امرئ القيس هو غزل الفرزدق وابن أبي ربيعة، وأن ذلك الشعر ليس لأولئك الشعراء وإنما هو مفتري عليهم بعد الاسلام، فيرجع ديكرت آخذاً بقاعدته تلك فيحكم لهم على القدماء، فيكون كل من النقيضين قد حكمت له فلسفة ديكرت الناشئة عن تطبيق منهج ديكرت بواسطة ديكرت نفسه

ولكننا لسنا ننظر في موقف الدكتور تلقاء القديم من الوجهة الفلسفية ولكن من الوجهة العلمية. ولسنا نضعف عن أن نعلن الى الدكتور أن منهجها قاعدته الاساسية كالتى ذكر لا يمكن أن يجيد علماء كما ادعى ولا يمكن أن يقوم

عليه علم ثم هو ليس مسلك المحدثين من أهل العلم  
لو كان كل باحث حديث يحمل نتائج أبحاث غيره ويستقبل بحته خلواً من  
كل ما قيل مما يتعلق به بالمعنى الذي يقول صاحب الكتاب أن ديكارت  
يعنيه لوقف العلم عن التقدم بل لما كان هناك علم منظم محدود . تصور  
أن كل باحث في علم ما - في الطبيعة أو الكيمياء مثلاً - شك  
في كل من عده من العلماء . شك كما شك الدكتور طه في أمانة القادرين  
وفي مقدرة الامناء ، وشك طبعاً في النتائج التي وصلوا إليها . وتصور أن الشك  
ألم عليه كما ألم على الدكتور ، وأنه أخذ بمنهج ديكارت ذلك وطفق يعيد  
تلك الأبحاث من جديد . قل لي هل يتسع عمره لهذه الأبحاث كلها أو لاغلبها  
وهي قد استنفدت أعمار الاجيال من قبله ؟ أم هل يستطيع كل منشكك أن  
يعبد الصعب من أبحاث من عده من العلماء ؟ ان التفرغ لفرع ما من علم يكسب  
التفرغ مقدرة خاصة في ذلك الفرع غير المقدرة الخاصة التي يكتسبها شخص .  
آخر تفرغ لفرع آخر ، وان شئت فقل لموضوع آخر ، في نفس العلم - مقدرة  
تنشأ عن طول الممارسة ، وعما لقيه الباحث أثناءها وتغلب عليه من الصعاب ،  
وعن الاغلاط التي وقع فيها ثم انتبه إليها ، وعما يكسبه ذلك من بصر بالاغلاط  
ومسبباتها ، وبالعقبات ومذللاتها . فهل من الممكن أن تنشأ تلك القدرات  
الخاصة في كل باحث شكك حين يريد ؟ أم هل من الممكن أن يجتمع كلها  
لإنسان واحد طبعياً كان أو كفاوياً - أولئها ؟

لكن من يسيء الظن بكل إنسان يسأل عليه ان يحسن الظن بنفسه كل  
الاحسان ، فهب أن ذلك الذي ألم عليه الشك في غيره أجرى بعض تلك  
الأبحاث ليتثبت منها - أجرى بعض أبحاث فيشر مثلاً في السكر أو في الزلايات  
أو أبحاث طمس أو ملكان في الكهرباء Electron فخالف على غير علم منه-

شرطاً من شروط إجرائها، وهو لا بد واقف في شيء من ذلك إن اتبع قاعدة ديكارت الأساسية على رأي طه حسين واستقبل بحثه خلواً عما عمل فيه من قبل. ذهب أنه أعادها فوصل الى نتائج تخالف نتائج الباحثين الاولين ثم جاء الناس يعلنون اليهم في تأكيد يشبه تأكيد الدكتور أن أولئك الباحثين قد أخطأوا بحجة البحث لأنه أجرى التجارب بنفسه فوصل الى نتائج غير التي قالوا، وهي حجة تبدو لأول وهلة أنها علمية واضحة مقنعة وإن كانت في الواقع دليلاً على حق قائلها وجهله - هل ترى العلم يتقدم أو يستقيم على مثل هذه الفوضى في البحث؟ أم هل ترى أولئك الباحثين المتشككين في كل شيء قد وصلوا الى نتائج مختلفة، لا في المواضيع المختلفة فحسب، بل في الموضوع الواحد أيضاً، فأدخلوا الفوضى بذلك في العلم فأصبح لا نظام يجمعه ولا وحدة فيه؟

من أجل ذلك كان منهج ديكارت كما فهمه وطبقه الدكتور طه حسين منهجاً غير علمي، يفرق بين الجهد في العلم، ويدخل الفوضى في العلم، ويؤدي في النهاية الى زوال العلم لو كان العلم به من الآخذين. لكن العلم لا يأخذ به، والعلماء في علومهم وأبحاثهم يأخذون بضده، فليس فيهم من اذا أراد أن يقوم ببحث أهل ما قام به غيره من الابحاث المتعلقة بموضوع بحثه. ذلك يعلمه كل طالب تعدى في العلم دور البداية، كما يعلمه عن تجربة كل من كان له في البحث العلمي أدنى نصيب

على انه يحسن بنا الآن بعد ان بينا براءة العلم من المنهج الذي نسبته صاحب الكتاب الى ديكارت ان تبين نصيب ديكارت من التبعة التي حملها إليها الدكتور طه حسين صاحب الكتاب



أما ان ديكارت كان يشك وكان يخلو في الشك فهذا مالا ننكره ومالا  
نجادل صاحب الكتاب فيه . ولكننا ننكر أن يكون شكه ذلك أكبر من  
أن يخضع في العلم لما يخضع له كل شك من القيود . وننكر أن تكون مكانة  
ديكارت العلمية راجعة الى أنه كان يشك ، أو أنه كان يخلو في الشك ، فان  
الشك موجود على الأرض منذ وجد العقل ، وليس الخلو في الشك في ذاته  
بمحمدة فيذكرها العلم أو التاريخ لأحد . لا ، لم تكن عظمة ديكارت راجعة  
الى انه شك ، ولكن الى انه تطلب مخرجاً من الشك واهتدى الى طريقة في  
البحث خرج بها الى بحبوحة اليقين ، ثم ترجع الى أنه طبق تلك الطريقة في  
فواح مختلفة فأثمرت معه في بعض النواحي ثمرأ حسناً ولم تثمر معه في بعض .  
أثمرت معه مثلاً في الرياضة ما هو في الحقيقة أساس عظمتها اذ ابتكر فيها الهندسة  
التحليلية - أو الهندسة الكارتيزية كما قد تسمى نسبة اليه - ولم تثمر معه في  
الفلسفة أو الطبيعة مثلاً إلا قليلاً مما يأخذ به العلم اليوم

تلك الطريقة هي التي بينها ديكارت في رسالته التي أخرجها للناس سنة  
١٦٣٧ . وهي نفس المنهج المعروف بمنهج ديكارت في البحث والذي عقد  
له (صاحب الكتاب) فصلاً في كتابه وعجز - لأمر ما - عن أن يبينه فيه . وقد  
رأيت أنه ذكر في ذلك الفصل شيئاً زعم أنه من الشهرة بحيث لا ينبغي أن  
يجعله أحد من الناس معاه القاعدة الأساسية لمنهج ديكارت ليتذرع به الى  
الانسلاخ من كل قديم هذه اللغة التي هو أستاذ لأدائها ، ولينخذها دريئة يرمى  
من ورائها هذه اللغة وما اتصل بها ، حتي اذا قيل له لم فعلت ما فعلت ؟ وهل  
يفعل هذا عاقل ؟ أو هل أقدم أستاذ للغة في أى جامعة من جامعات الأرض على  
مثل هذا ؟ قال فله قبل ديكارت وأنا أريد أن أنتهج منهج ديكارت كما  
انتجه من العلماء كل المحدثين ، وقد علمت أن العلماء لا يتخذون منهجاً

كالذي ذكر ولا يمكن أن يتخذوه ، فحجة الدكتور طه في هذا ساقطة لأن رأي جمهور العلماء هو الحجة لا أرى أحدهم ، وسواء أكلن ذلك الواحد ديكارت أم من هو أكبر من ديكارت

على أن ديكارت حين أخذ الشك يساوره كان غلاماً ناشئاً يتربى في إحدى كليات الجزويت . وكان حين غلا في الشك فاطرح كل شيء ، وشك في كل شيء ، مما تلقاه في تلك الكلية ، شاباً لم يكده يتجاوز العشرين ولم يكده يغادر باب الكلية إلى ميدان الحياة : فشكه ذلك كان شك الفتي الغريب لا العالم الخبير : ومن الظلم أن يُمنحج به أو أن نشدد في محاسبة صاحبه . غير أنه لم يكن هناك بد بالطبع من أن تنفر حياة ديكارت الكهل من حياة ديكارت الشاب وأن يكون في تلك الرسالة الصغيرة التي أخرجها لناس حوالي الأربعين صدى لذلك الشك الذي استحوذ عليه حوالي العشرين ، الذي أدى تطلب المخرج منه إلى تلك الطريقة المعروفة في التاريخ بطريقة ديكارت ، أو بمنهج ديكارت ، كما نشاء أن تسميها . لكن الدكتور طه خلط بين الشك وبين **المخرج من الشك** فجعل الشك القاعدة الأساسية للمنهج الذي ابتغى ديكارت أن يتخلص به من الشك والذي أداه في بعض ميادين البحث إلى نتائج عظيمة وفي بعض الميادين الأخرى إلى نتائج بعبئة عن العظمة لأنها بعبئة عن الصحة كما سبق أن أشرنا

ولكي تعلم أن ذلك الشيء الذي زعم الدكتور أن الناس جميعاً يعلمون أنه القاعدة الأساسية لمنهج ديكارت إذ يقول « والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً » -

لكي تعلم ان ذلك ليس من قواعد ذلك المنهج نذكر لك هنا قواعد ذلك المنهج كما ذكرها اثنان من أكابر العلماء ، و . استافلي جنونز ووليم وليص أما جنونز فقد كتب في كتابه - « دروس أولية في المنطق الاستقرائي والقياسي » درساً عنوانه « رأي باسكال وديكارت في الطريقة » طريقة النظر يبلغ نحو ست صفحات خص باسكال بخمس منها وديكارت بواحدة فترجم لك أغلبها فيما يلي ، قل :

« وهنا أريد أيضاً أن أذكر القواعد التي اقترحها ديكارت المشهور بهتدي بها العقل في الوصول الى الحق . تلك هي :-

(١) ألا تقبل قط شيئاً على انه حق من غير ان نكون على بينة من انه كذلك . أي ان تنجذب العجلة والهوى ، وألا نضمن قضائنا من الحكم أكثر مما يتحمل العقل تمثلاً هو من التميز والوضوح بحيث لا يبقى لدينا للشك فيه مجال .

(٢) ان نجزيء كل مشكلة نمنحها الى أكثر ما يمكن أو الى ما يتطلبه حل المشكلة من الاجزاء

(٣) ان نسير في تفكيرنا على ترتيب ونظام مبتدئين بأبسط الأشياء . وأسهلها معرفة لترقي بالتدرج الى علم أعقدها .

(٤) ان نقوم في كل حالة بتعداد هو من الكمال ، وباستعراض هو من السعة ، بحيث نكون على قة من أننا لم نفلت شيئاً

هذه القواعد قد ذكرها ديكارت أول مرة في رسالته المعجبة « مقال في الطريقة » التي أورد فيها تأملاته في الكيفية المثلى لهداية العقل والبحث عن الحق في أي العلوم . اهـ

هذا ذكره جفونز عن طريقة ديكارت في كتابه . وسواء أكان ديكارت أول من استحدث هذه القواعد (١) أم كان في أهل العلم من حاول العمل بها قبله ، وسواء أكانت هذه القواعد ممكناً اتباعها كلها في كل بحث أم غير ممكن فإن الذي نريد أن نلفتك اليه منها هو أن ليس بينها تلك القاعدة الأساسية التي زعمها طه حسين من وجوب تجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه عن موضوع بحثه من قبل . فإن كل الذي في القاعدة الأولى من معنى هو أنه يجب علينا ألا نقول عن شيء أنه حق إلا إذا قام البرهان على أنه كذلك . وشستان بين هذا المعنى وبين المعنى الذي زعم الدكتور من وجوب التجرد من كل ما قيل في موضوع البحث من قبل إذ من الجائز أن يكون ما قيل قد قام البرهان على صحته . ثم يدعي أن تلك القاعدة ليس من معناها أن يتولى كل انسان اثبات كل شيء لنفسه بنفسه كما تقتضيه القاعدة « الأساسية » التي زعم الدكتور لأن ذلك سبغ لا ينتج عنه إلا التأخر والخطأ والفوضى كما قد بينا ولكي تبين أن القاعدة التي زعمها طه حسين لم تسقط من جفونز سهواً ولا خطأً نلفتك الى ما ورد في دائرة المعارف المشهورة Encyclopaedia Britannica في الصفحة الرابعة والثمانين في المجلد الثامن تحت عنوان « طريقة ديكارت » ففيه ترى منهج ديكارت مشروحاً شرحاً أوفى لا محل لنقله لك هنا ولكننا نترجم لك ملخصه الذي ذكره وليم وكاتب ذلك المقال ، قال :

(١) الواقع أن كلا من ديكارت وباسكال مبيوق الى ما عرف باسمه من قواعد النظر ، سبقهما الفيزيائي - على الأقل - وسبقهما قيل أن يخلقا بقرنين كما تشهد بذلك كتبه مثل « حكا النظر وقياس العلم » . والترب معلوم حين ينسب بعض تلك القواعد الى ديكارت باسم منهج ديكارت وينسبها الى باسكال فهما أول من أظهرهما علمياً ولكن ما عذر مثل الدكتور طه حين ينسب الى ديكارت منهجاً سبق الى الفيزيائي ؟ الا ان الدكتور كان يجهل منهج الفيزيائي في النظر ، لم لأن الترب نسب وهو للترب تابع ؟

« تلك هي النقط الأربع لطريقة ديكرت » :

(١) تتطلب الحقيقة تصور غرضها تصوراً واضحاً متميزاً خالياً من كل شك

(٢) الاشياء الممكن عرفانها موجودة بطبيعتها على صورة نسلات أو مجاميع

(٣) في تلك المجاميع ينبغي أن يبدأ البحث بالمنصر البسيط الذي لا يمكن تحليله الى أبسط منه منتقلا منه الى العناصر الأكثر نسبياً وتعقيداً

(٤) لا بد لحصول المعرفة في أكل صورها من تقسيم الصلات والارتباطات الموجودة بين بعض هذه العناصر وبعض تقسماً مستقصى بحيث لا يكون هناك فجوات بينهما « ١١ .

ومن المقارنة بين هذه النقط الأربع التي ذكرها وليم ولبس وبين تلك القواعد الأربع التي ذكرها جفونز تبين ان كلا منهما لم يرد أن يعطي القارئ إلا ملخص منهج ديكرت لا نصه ، وتبين أيضاً انها مع اختلافها في الصورة والوضع متفقان في الفهم ، وأنها يشهدان على صاحب الأدب الجاهلي بما لا يمكن ان يسمى الا جهلاً بديكرت وافتراء عليه كما ستري انه افترى على علماء العربية المتقدمين .

### تطبيق ماسماه منهج ويطارت

على أن الدكتور طه لم يكن علمياً في طريقة تطبيقه ماسماه منهج ديكرت على الأدب العربي وتاريخه ، بحيث لو كان المنهج كما فهمه الدكتور منهجاً قوياً يجوز الأخذ به في العلم والفلسفة لكانت طريقة الدكتور في تطبيقه على الأدب العربي مؤدية الى غير صواب . لننظر قليلا في السبب الذي جعل

الدكتور يحاول الأخذ بذلك المنهج في الأدب . إنه يعتقد أن المنهج قد جدد العلم والفلسفة تجديداً ، وهو يريد أن يجدد الأدب ولذا يصطنعه في الأدب . ولكن هل من الضروري إذا جدد منهج في البحث علماً أو فناً ما أن يجدد ذلك المنهج بعينه أي علم أو فن آخر ؟ أليس الأمر في هذا يتوقف على ما بين العلمين أو الفئتين من التشابه ؟ إن طرق البحث تختلف باختلاف العلوم ، فما يصلح للعلوم التجريبية مثلاً لا يصلح للعلوم غير التجريبية ، واذن فالأمر فيما ذهب إليه الدكتور يتوقف أن سلمنا له مقدماته على ما بين الفلسفة والأدب ، أو ما بين العلم والأدب ، من التشابه . فهل هما متشابهان في الأساسيات حتى أن ما يصلح به أحدهما يصلح به الآخر وما يجدد أحدهما يجدد الآخر ؟

إن الدكتور في كتابه قد بحث في جزء من تاريخ الأدب ، في نسبة الأدب الجاهلي إلى أهله . ولا نظن الدكتور يقول أن البحث في نسبة الأفكار أو الأقوال إلى أهلها كالبحث في صحة الأفكار أو الأقوال نفسها . فهذا خلاف جوهرى بين الناحية التي تعرض لها من تاريخ الأدب وبين الفلسفة يجعل الاستدلال بالمشابهة ينحصر فيها - Reasoning by analogy كما يسميه مناهضة الغرب أو قياس التمثيل كما يسميه مناهضة الشرق - يجعل الاستدلال بذلك استدلالاً غير صحيح . لو كان ديكرت جدد تاريخ العلم أو تاريخ الفلسفة لصح أن يقال تاريخ وتاريخ وما يتجدد به واحد يصح أن يتجدد به الآخر ، بل في هذه الحالة أيضاً كان المنهج العلمي في التفكير يحتم على الدكتور أن يقيم مشابهة ينحصر فيها أوجه الشبه الأساسية بين الموقفين ، موقف الفلسفة أو العلم حين أخذ يجدده أو يجدد تاريخه ديكرت ، وموقف الأدب العربى حين يريد أن يجدده أو يجدد تاريخه طه حسين . لكن الدكتور لم يفعل شيئاً من ذلك ، وليس في الكتاب ما يدل على أنه فكر في فعل شيء من ذلك ، وهو

لم يزد بعد أن أشار الى ما فعل ديكارت على أن قال انه يريد ان يفعل ما فعل ديكارت ، كأنما هذا القول وتلك الاشارة هما وحدهما مبرر كاف للأخذ في الأدب بما ظنه الدكتور منهج ديكارت ، أو كأن منهج ديكارت هذا حجر فلاسفة العالم الفكري مها يطلب منه فيه من تجديد قديم أو تصحيح ضعيف يفعل ، كما كان قدماء الكيماويين يرون أن حجر الفلاسفة أو الاكسير مها يطلب منه من تحويل قصدير الى فضة ، أو نحاس الى ذهب ، يفعل

الحق أن الدكتور من المعجبين جداً بالنصر الحديث ومن الناعين جداً على العصر القديم : لا يسأل الحديث « لماذا ؟ » ولا يقبل من القديم « لأن » ثم لا فرق عنده بين قديم وقديم ، لا فرق عنده بين قديم منطقي وقديم غير منطقي . بين قديم مجتهد وقديم مقلد . بين قديم الشرق وقديم الغرب ، في الأدب والعلم ، أو في غير الأدب والعلم . وهو من أجل ذلك لا يبالي عند التنكير في القديم ان يتراخى بعض التراخي أو كله في التثبت العلمي وان يتهاون بعض التهاون أو كله في الاستدلال العلمي . ولماذا يكلف نفسه عند بحث القديم من عناء التدقيق ما يكلف العلم نفسه وهو على ثقة من ثبوت الحديث ودوامه وبطلان القديم وزواله ! فنظرة إذن أو كلمة أو اشارة من باحث حديث كالاستاذ هي كل ما ينبغي أن يلقي الى القديم أو هي كل ما يلزم لاماطته عن طريق الحديث . « فلستقبل » في رأيه « لمنهج ديكارت لانهاج القدماء » . - وان كان هو لم يوفق فيما تناول من منهج ديكارت الى صواب ولم يتناول منهاج القدماء بشيء من تبیین - إذن « فلنصطنع هذا المنهج حين نريد ان نتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيها من قبل وخلصنا من كل هذه الاغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورؤسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية

الحرية وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرية أيضاً» ص ٦٧  
 لقد نال صاحب هذا القول نيلاً من نفسه، فلقد وقفنا به موقف  
 من لا يدري حدود حرية العقل في البحث والتفكير. إنه يدعو في تلك الجملة  
 إلى تقييد كل قديم الأدب وتاريخه لأمرين اثنين ينعاها عليه: أنه يقيد الحركة  
 الجسمية وأنه يقيد الحركة العقلية. فلما تقييده الحركة الجسمية فأمر قد استأثر  
 الاستاذ بفهمه كما استأثر بقوله. وأما تقييده الحركة العقلية فكذلك يفعل.  
 ولكن كذلك يفعل الحديث أيضاً أن كان حقاً، وكذلك يفعل الحق دائماً  
 عند المفكرين الباحثين. أليس الباحث عن الحق مضطراً في بحثه إلى ألا  
 يخالف شيئاً قط من الحقائق؟ أليست طريقة العلم في البحث مبنية على التقييد  
 بالمعروف من الحق، بتقييد الباحث به فيما يقول وفيما يفكر لا يجد من ذلك مفراً  
 ولا عنه محيصاً؟ فكان كل حقيقة من الحقائق إذن غل في عنق العقل يرغمه في  
 تفكيره على أن يسير سيرة خاصة وأن يتجه اتجاهاً معيناً. فإذا كان ذلك عيباً  
 في القديم فإنه أيضاً عيب في الحق. وقد تذرع الاستاذ به لينفر من القديم كله.  
 فلينفر به من الحق كله أيضاً!

ليست هذه أول مرة عاب الاستاذ فيها قديم هذه اللغة بوصف من أوصاف  
 العلم الصحيح ونفت من نفوت الحق. وهو يجري على مثل هذا فيما يكتب  
 عن القديم كله. ولو كان الاستاذ متبيناً أوصاف الحق ما عاب ببعضها ما لا يظن  
 هو أنه حق. ولو كان الاستاذ على بينة من خصائص البحث العلمي لما غفل  
 عن أن أهمها هو التقييد بالحقائق، لا التحرر من العواطف

### التبرير الصحيح والبحث

إنه ذهب إلى أن نسيان القومية والدين شرط أساسي من شروط  
 البحث العلمي. إن كان أراد بذلك أن على الباحث ألا يخفى بعض الحق أو



يتراخى في استيفاء الدليل العلمي محابة لقوميته أو إرضاء لمألفته الدينية قد أصاب . أما اذا كان أراد ان الانسان لا يستطيع ان يكون ذا عاطفة قومية أو دينية قوية من غير ان يجابى أو يداجى في العلم فقد أخطأ ولم يصب . ان الانسان يستطيع ان يراعى الدقة العلمية النامة في البحث وهو منذ كر دينه كل التذكر ، ومعتقد صحته كل الاعتقاد ، غير مجوز على قرآنه خطأ أو على توراته . بل إن التدين الصحيح يزيد الباحث المحلل لأن أمكن حرصاً على الحق واستمساكاً به اذا وصل اليه . إن الباحث المتدين بين محبين في الحق : دينه وعلمه ، ومبغضين في الباطل : دينه وعلمه كذلك . فهو يحب الحق مرتين مرة لدينه ومرة لعلمه . ويبغض الباطل مرتين كذلك . ولا خوف عليه مطلقاً أن يخفى بعض الحق أو يدلس في البحث محابة لدينه ، اذ ليس الحق يخاف على دينه ولكن الباطل . هو يعلم أن دينه حق ، يعلم ذلك علم مستيقن . ويعلم أن العلم قائم على قاعدة استحالة التناقى بين أجزاء الحق ، يعلم ذلك علم مستيقن أيضاً . فهو لا يخشى أبداً أن يكشف البحث الصحيح عن حقيقة تنافي دينه ولذلك يمضي في ابحاثه آمناً مطمئناً متبعاً أقوم الطرق في البحث والتفكير ، لأن هذا هو الطريق الوحيد للوصول الى نتائج صحيحة فحسب ، ولكن لأن هذا في اعتقاده هو أيضاً الطريق الوحيد الذي لا يؤدي الى تخالف بين العلم الذي يبحث فيه والدين الذي يؤمن به . فالمتدين الصحيح والتفكير العلمي الصحيح ممكن اجتماعهما إذن ، وكثيراً ما اجتماعاً ، كما أن العاطفة العلمية القوية والعاطفة الدينية القوية لا تتعارضان بل تتضافران على خدمة العلم وتبعثان على الاخلاص في البحث

ولم يكن المنتظر من صاحب الكتاب بعد أن وقع فيها وقع فيه مما بيناه لك في هذا وفي سواها إلا أن يلجأ في الخطأ ، ويوغل في الاجترار على العلم

والافتيات على من العلم في البحث . ومن أكبر ما اجترم صاحب الكتاب من ذلك تقريره ما لا نظن مؤرخا قط أقدم على تقرير مثله ، ووقوعه فيما لا نظن أحداً عنده شيء من العلمية يقدم على الوقوع فيه . ذلك أنه حكم على عصر بأسره من عصور التاريخ - لا نبأى ما طوله وما عرضه ، فلو كان أقصر عصور التاريخ وأضيها ما جاز في تاريخ ولا علم أن يحكم أحد عليه بما حكم صاحب الكتاب على عصر من أكبر العصور . حكم على العصر العربي الاسلامي كله انه كان عصرآ تقاسم أهله الرياء والمحابة والتخبث والغفلة والتفان والكذب سواء في ذلك العلماء وغير العلماء ، الأتقياء منهم وغير الأتقياء ، فما نشأ فيه من علم فهو فاسد ! وما ورد عنه من قول فهو مردود !

اقرأ قول صاحب الكتاب من صحيفة ٦٧ « وهل فعل القدماء غير هذا ؟ » أي غير المحابة في العلم والتدليس في البحث ارضاء لعواطفهم الدينية والقومية . « وهل أنسد علم القدماء شيء غير هذا ؟ كان القدماء عربا يتعصبون للعرب أو كانوا عجمآ يتعصبون على العرب فلم يبرأ علمهم من الفساد ... كان القدماء مسلمين مخلصين في حب الاسلام فاختصوا كل شيء لهذا الاسلام وحبهم إياه ، ولم يعرضوا للبحث علمي ولا لفصل من فصول الادب أو لون من ألوان الفن إلا من حيث أنه يؤيد الاسلام ويعزه ويبل كلمته . فاللام مذهبهم هذا أخذوه ، وما نافروا انصرفوا عنه انصرافا » . هذا قوله وهو لا يريد به ان روحهم الدينية كانت تبصهم على العمل لرفعة الاسلام ولطلب ما يعزه ويعليه كما تبث الروح الوطنية الخالصة على العمل لرفعة الوطن وتطلب ما يعزه ويقويه من غير أن يستلزم ذلك تدليسا أو اقتراء أو كذبا على أحد ، لا ، لم يرد هذا . وإنما أراد أن روحهم الدينية حملتهم على التدليس والتلبيس والكذب كما يدل على ذلك رمية النجاة والرواة والمفسرين والمحدثين

والمستكلمين في صلب « نظريته » المزعومة بأنهم اختلقوا الشعر الجاهلي ليستشهدوا به على القرآن والحديث ، وكما يدل عليه قوله من صفحة ١٨٦ « كل شيء في حياة المسلمين في القرون الثلاثة الأولى كان يدعو إلى انتحال الشعر وتلفيقه سواء في ذلك الحياة الصالحة حياة الاتقياء البررة والحياة السيئة حياة الفساق وأصحاب المجون » ١ وإذ قد بينا لك معناه الذي أراد حتى لا يسبق إلى نفسك غيره نعود بك إلى تنمة كلامه وتكملة تقسيمه : قال « أو كان القدماء غير مسلمين : يهوداً أو نصارى أو مجوساً أو ملحدتين أو مسلمين في قلوبهم مرض وفي نفوسهم زيف ، فتأثروا في حياتهم العلمية بمثل ما تأثر به المسلمون الصادقون : تعصبوا على الاسلام ونحوا في بحثهم العلمي نحو الفض منه والتصغير من شأنه ، فظلموا أنفسهم وظلموا الاسلام وأفسدوا العلم وجنوا على الاجيال المقبلة » ص ٦٨

ولا يخدعنا ما في قوله هذا من مظهر إنصاف يوم ان صاحبه لم يكن مع العرب على العجم ولا مع غير المسلمين على المسلمين ، فلقد ظلمهم جميعاً شر الظلم وأفسدهم ، ورماهم على بكرة أبيهم بما لم نرم به أمة على بكرة أبيها من قبل فان أولئك الناس الذين عاشوا في ذلك العصر لا يمكن ، ان كانوا قد عاشوا ولهم عقول ، أن يتعرفوا جميعاً ما يقول صاحب الكتاب انهم اقترفوه ، وأن يتعصبوا على النحر الذي ينسبه اليهم صاحب الكتاب ، من غير أن يكونوا جميعاً بين كذاب ومدلس وغبي وخب ومبطل : هائص يندى لها جبين الانسان أياً كان ، متديناً أو غير متدين ، وتأبى المشاهدة وبأبى العقل وتأبى الفطرة أن تُسلم أو تجوز ان أمة بأمرها قد تدنس بها في أي عصر من العصور

ولو أن صاحب الكتاب جاء ببينة على ما تضمنه ذلك الكلام من

الدعوى الكبرى واتهم الحزبية لما كان علينا وعلى الناس الا أن نخضع للبيئة العلمية . لكنه لم يأت على شيء من تلك الدعاوى بيئة ، ولم يحاول . إذن فكل دعوى منها اقترأ منه في العلم ، وكل اجترأ منه على القول بوحدة منها قبل أن يستوضح البيئة عليها ويوضحها للناس جنابة منه على التفكير العلمي . وكل جنابة من ذلك جناها هي في جرما كاللدعوى التي تناظرها ، في المدى والاتساع

على أننا نحب أن نستلفتك الآن الى عدة أمور في ذلك الكلام :

الأول ان صاحبه يقول فيه الآن بفساد علم المتقدمين وكان قبل يقول بوضعه موضع الشك قطع . وإذا كان العلم لا يميز الشك الا بعد تبرير فهو من باب أولى لا يميز القول بالفساد الا ببرهان

الأمر الثاني ان تلك الدعاوى لا يمكن صاحب الكتاب أن يثبتها ولو اجتهد ، لأن كلا منها قضية كلية . وسبيل اثبات الكليات من القضايا الاستقراء . وصاحب الكتاب لم يستقر العرب ولا العجم ، ولا المسلمين ولا غير المسلمين ، في العصر الذي يعنيه . وزمن الاستقراء قد فات ، ولو قد عاش فيه لما استطاعه . والمراجع الموجودة لا تنفي عن الاستقراء شيئاً ، وشكها فيها يلزمه ألا يستدل بها على شيء أو يثبت هو صحتها . ثم هي لا تفيد ما ذهب اليه

الأمر الثالث انه في تقسيمه الناس عندئذ الى عرب متمصبين وعجم متمصبين ، والى مسلمين معتبرين وغير مسلمين معتبرين ، قد أغفل من غير تفسير ولا تحليل القسم الثالث الذي يقتضيه التقسيم المنطقي ، قسم العقلاء المتزهين عن معاداة الحق ومشايعة الباطل ، من العرب ومن العجم ، من المسلمين ومن غير المسلمين . ولا بد أن يكون ذلك القسم قد وجد في ذلك العصر لان

الطبيعة البشرية لم تكن منحلة فيه الى الدرك الذي زعمه صاحب الكتاب ،  
ولان ذلك العصر كان عصر نهضة أخلاقية دينية والاديان التي كانت مستحوذة  
على نفوس الناس في ذلك العصر تأمر كلها بالصدق ومتابعة الحق وتنهى كلها  
عن الكذب وشيعة الباطل ، ولأن القرآن على الأخص قد أخذ على الباطل  
سبله ، ونهى الناس عن أن يسلكوها ، وجعل أصحابها هزواً للناس وسخرية .  
فهو لم ينه أشد النهي عن الكذب والافتراء فقط ، ولكنه نهى أيضاً عن  
التقليد الأعمى ، وعن الرجم بالظن ، وعن الأخذ بهوى النفس ، وعن أن يقفو  
أحد ما ليس له به علم . وحض أشد الحض على الصدق ، والاستمسك بالحق ،  
والخضوع للعقل ، والأخذ بالدليل . والعلم الحديث لا يلزم بأكثر من هذا ولو  
تشدد . وإذا كان العلماء يتحرون هذا الآن باسم العقل فأقل ما يعقل عن علماء  
ذلك العصر أن فريقاً منهم على الأقل كان يتحرى ذلك أيضاً باسم الدين تحت  
تأثير القرآن الذي كان يتعبد بتلاوته كما يتعبد بالتفقه فيه والعمل به . اذن  
خافخال صاحب الكتاب هذا القسم من الناس يشبه أن يكون تعمية منه ومخادعة  
للعارى . عن عقله حتى لا تقوم دون قبول مذهبه عقبات لعله علم أنها ان قامت  
فلن يستطيع لها تذليلاً ، ويكون قول صاحب الكتاب « كل شيء في حياة  
المسلمين في القرون الثلاثة الأولى كان يدعو الى انتحال الشعر وتلفيقه ، سواء  
في ذلك الحياة الصالحة حياة الأتقياء والبررة ، والحياة السيئة حياة الفساق  
وأصحاب المجون » هو إما قول الذي لا يعلم ويظن أنه يعلم ، وإما قول الذي  
يعلم ولكنه يطمس ويعمى ويختلق لأمر في نفسه . والعلم من كليهما بريء .  
والعجب من صاحب الكتاب يدعي أنه ينهج منهج ديكارت في البحث  
حم يخرق في نفس الفصل الذي ادعى ذلك فيه قواعد ذلك المنهج الأربع التي  
حقناها لك ، فهو يستيقن من غيرينة ، وبسم من غير روية ، ويقسم من غير

لدقيق ، ويسير من الأعتد الى الابطط بدلا من أن يتدرج من الابطط الى الأعتد . أليس هذا دليلا علياً على أنه كان لا يدري منهج ديكارت في البحث حين دعا في كتابه اليه ؟

والمعجب منه . يزعم أنه علمي التفكير علمي الطريقة ثم يختم دعاواه التي ادعاهها على العرب والعجم والمسلمين وغير المسلمين بقوله « ولكن هذه طبيعة الانسان لا سبيل الى التخلص منها » ناسياً ، ان كان لا يريد ظاهر هذا القول ، انه انما يكتب بحثاً علمياً لا بعض حديث الاربعاء فالمبالغات الأدبية غير جائزة فيه خصوصاً في مقام الاستدلال . أما ان كان أراد من ذلك القول ظاهره فقد اترف في العلم انما كبيراً برسالة رأيه هكذا في صورة توهم أنه قانون نفسي اجتماعي من أعم القوانين

ثم المعجب بمد ذلك منه يزعم أنه علمي التفكير لا يذعن الا لمنهج البحث العلمي الصحيح وهو يرسل هذا القانون من هنده - قانون « ولكن هذه طبيعة الانسان لا سبيل الى التخلص منها » - ثم هو بعد أن أرسله يرسل معه ما ينتقضه أو ما يبطل به اذ زعم عن نفسه أنه لن يقع أو يستطیع ألا يقع فيما وقع فيه يزعم القدماء . كأنما هو من غير الناس فليست تلك طبيعته . أو كأنه خلق من غير عاطفة فلا يدخل تحت ذلك القانون الذي افتراه . أو كأن طبيعة الانسان لم تغلب عليها الانسان الا منذ ثلاثة قرون في الغرب على يد ديكارت ومنذ عامين في الشرق على يد طه حسين

\*\*\*

وبعد فقد أسرف صاحب الكتاب على نفسه وأسرف على العلم الذي يبحث باسمه وأسرف على الأدب الذي ينتمي اليه بذلك الشك الواسع غير المحدود ، فانه ليس أدل على جهالة الشك وبهذه عن العلمية من سعة غير محدودة

يكون عليها . والملة في هذا واضحة بعد الذي قدمناه فإن الشك كلما اتسع صعب تحليله وتعذر تبريره وتعليقه ، حتى اذا صار الى ما صار اليه شك الدكتور طه من الخروج عن كل قيد والذهاب الى غير حد انقلبت صعوبة التحليل امتناعاً وانقلب تعذر التبرير استحالة ، لأن صاحبه لن يستطيع تبرير شكه ذلك تبريراً علمياً حتى يستعرض علوم اللغة علماً علماً ، وينقد كل علم منها ومصادره ووسائله نقداً صحيحاً ، وهو ما لم يتسع له إلا العصور المتتابعة من أهل العلم والبصر ، فهل يتسع له عمر الدكتور لو اتسع له علمه وقوى عليه فهمه ؟

فلو اتنا بناء على هذا وحده نبذنا كتابه باسم العلم ودعونا الى الشك في علمية صاحبه لما كنا ظالمين له ولا مقتاتين على العلم وسننه . ولكننا آثرنا أن نزيد في إنصافه وفي اتناع القارىء ببني صاحب الكتاب واسرافه ، فالتسنا المبررات التي يمكن أن يقول انه جاء بها لتبرير ذلك الشك غير المحدود . التمسنا ثم عرضناها على النقد العلمي فلم نجد فيها مبرراً يقبله العلم أو يسيغه . فقد كانت كلها اما عيباً لذلك القديم بما لا يراه العلم عيباً ، أو طعناً عليه بوصف مشترك بينه وبين العلم الحديث ، أو ذماً له بنعت من نعوت الحق ، أو تقولاً على الحديثين بما لا يفعلون وعلى القدماء جيماً بما لا يمكن أن يكونوا جميعاً قد فعلوه

فأما نقوله على الحديثين من غير ثبت فهو ما لا يمكن أن يعذر فيه اذ التثبت لم يكن يكلفه إلا أن يسأل أحد المشتغلين بالبحث العلمي عما اذا كان من عادة العلماء في ابحاثهم أن يهملوا ابحاث سوام كما ادعى . وأما نقوله على القدماء من غير برهان ، وهم الذين ورثوا هذه اللغة كلاماً وتركوها علوماً مضبوطة وفنوناً ، فهو ما لا يمكن أن يعذر فيه أيضاً لأن من أوليات مناهج العلم الصحيح التي

يكتسب باسمها ألا يلقى الباحث دعاواه جزافاً من غير برهان، خصوصاً ما كان منها بعيداً منكراً كنتك الدعاوي التي ادعاها الاستاذ على القدماء

### معركة الشك المطلق في التاريخ

على أن العلم الحديث اذا كان يحرم مثل شك الدكتور طه أن يؤخذ به في العلوم الطبيعية فإنه للأخذ به في العلوم غير الطبيعية أشد تحريماً . ذلك لأن العلوم الطبيعية كالكييمياء والطب تملك ضد الشك سلاحاً لا تملكه الفنون الأدبية كالتاريخ . ذلك السلاح الذي لا يرد هو التجربة . فان العلم التجريبي يستطيع اذا عرض له الشك في جزئية ما أن يذهب الى معمل من معامله الكثيرة يجري فيه من التجارب ما يكشف عن وجه الحق في تلك الجزئية ، وما يقنع أو يفهم كل متفلس شكاك فلا يستطيع شره في الناس . أما التاريخ فلا يستطيع أن يحاكم الشك الى مثل ذلك الحكم ، ولا أن يفضح أمر المتجر بالشك ، ولهذا كان الشك أهناً فيه للشاكيين وكان الشكاكون أجراً عليه وأقدر على التلاعب به وطمس معالم حقائقه .

هذا الفرق بين التاريخ وبين العلم التجريبي في القدرة على اتقاء معرة الشك المطلق راجع بالطبع الى طبيعة كل منهما . فالعلم له ظواهره والتاريخ له ظواهره ، لكن العلم لا يهتم أفراد النوع الواحد من الظواهر العلمية لانه يستطيع دائماً إعادة ما يريد منها مجتمعه بين شروط حدوثها . أما الظواهر التاريخية فإنها خارجة عن حكم التاريخ والعلم مما لا يستطيعان أن يستعيدا ظاهرة واحدة من ظواهر التاريخ الماضي ، ولا أن يكرراحادثة واحدة من حوادث التاريخ الحاضر . بل ان الحادثة التي تحدث في ناحية من فواحي الارض لا يستطيع أن يدرسها عن كتب إلا من شهدتها من المؤرخين . أما من غاب عنها فلا يستطيع أن يعرفها إلا عن طريق من شهدها ، في حين يستطيع



العالم أن يدرس ما شاء من الظواهر العلمية في أي وقت ومكان شاء . فإذ إن القيدان ، قيـدا الزمان والمكان ، قد تحرر منها العلم الى الأبد ، وتقيد بها التاريخ الى الأبد على ما يظهر . وأقصى ما يستطيع التاريخ عمله للوصول الى قوانين الفطرة العاملة فيه ، أو لتحديد الطريق إليها ، أن يجمع الظواهر التاريخية ظاهرة ظاهرة وحادثة حادثة ، وأن يكب عليها بعد جمعها يدرسها عسى أن يستطيع بالمقارنة والاستقراء أن يصل الى بعض تلك القوانين . لذلك كان للظواهر الفردية في التاريخ مكانة وخطر ليسا للظواهر الفردية في العلم ولا يمكن أن يكونا لها ، وكان الاقدام على طمس أي ظاهرة من هذه الظواهر عن طريق الشك الذي لا مبرر له جناية على التاريخ والعلم معاً يختلف جرمها باختلاف تلك الظواهر وما يكون لها من أثر في حياة الناس

فإذا نحن تركنا العلم بمعناه المحدود جانباً كان أولى الناس بمقاومة مبدأ الشك المطلق في التاريخ هم المؤرخين لانهم يوشكون إن لم يفعلوا أن يصبحوا ملوكا في غير مملكة اذ يوشك التاريخ اذا تناهيه الشك الجراف ان يصبح أنراً بعد عين . وأولى المؤرخين بالنهوض لهذا المبدأ الشرقيون منهم سواء أ كانوا مؤرخي أدب أم دين أم سياسة أم اجتماع ، فان الغرب بأمن من أن يحاول هدم تاريخه أو تاريخ لغاته هادم عن طريق الشك غير العلمي لسيادة الرأي العلمي فيه ، واستحواذ الروح العملي على أهله . أما الشرق فليس له مثل هذين السياجين يردان عنه عادية هذا الباطل الذي يهاجمه باسم الحق ، ولا هذا الشك الذي يريد ان يداخله باسم العلم ، ولا هذا الهدم والتعطيل اللذين يكر عليه بها نفر من أهله باسم التجديد ...

. ومهما يكن من موقف المؤرخين في الشرق أو في الغرب حيال مبدأ الشك

المطلق فإن العلماء لا يأخذون به ، وإن العلم لا يقره ولا يمكن أن يقره . ومن  
الافتيات على العلم والاجتهاد على الحق بل ومن أكبر العقوق للشرق أن  
يأتي شرقي أوني شيئاً من الفصاحة وقسطاً من الثقافة ، لا يعرف عن التربية  
الملمية إلا ما قرأ أو سمع من غير أن يشاهد بنفسه ويمارس بحسه . يأتي فيملأ  
فاه نغراً على أهل فنه باسم العلم ، ويحارب الشرق في أعز ما لديه من حيث  
يدري أو لا يدري باسم العلم ، ويطبق على التاريخ الشرقي باسم العلم مبدأ  
يحرمه العلم . ذلك هو العقوق الكبير ، وذلك هو الضلال البعيد



(٢)

## صاحب الكتاب والفرصة الجريـد:

### الحرس

أما وقد فرغنا من تمحيص موقف الكتاب تلقاء القديم فانا نريد الآن تماماً للنقد أن نفحص أيضاً طريقته في اثبات ما سماه نظرية جديدة في الأدب الجاهلي

لقد بحثنا فيما مضى عن ركن مهم من أركان العلمية في الكتاب فلم نجد ونريد الآن أن نبث عن ركن آخر لا يقل شأنًا عن الأول . بحثنا فيما مضى عن شك صاحب الكتاب فلم نجد صاحب الكتاب علمياً في شكه ونريد فيما يأتي أن نبث عن حدس صاحب الكتاب لننظر أعلي هو في حدسه أم هو غير علي فيه

إذا كان هناك شيئان يميزان صاحب التفكير العلمي عن غيره فذاك هما طبيعة شك وطبيعة تخمينه وحدسه . كل انسان يستطيع ان يشك ، وكل انسان يستطيع ان يحبس . ولكن يننا ترى الصبي والرجل العاى يقلب عليه أن يكون حدسه رجاءً بالغيب ، وشكه وتصديقه أخذاً بالهوى والظن ، نرى المدرسين من الناس على التفكير الصحيح ، وخاصة العلميين منهم ، يحمل أحدهم شكه وحدسه كليهما خاضعين لعقله لا يشك إلا لسبب صحيح ولا يحبس إلا مع قرينة كافية . ثم هو اذا حدس اهم بلختبار حدسه لينظر ما موقعه من الحقيقة ،

على تفاوت بين أهل التفكير العلمي في ذلك حسب درجاتهم في العلمية ومنازلهم من العلم . فنحن كما اختبرنا علمية الكتاب وصاحبه من طريق تمحيص شكه نريد فيما يلى ان نختبرها من طريق آخر ، طريق تمحيص حسه ، كما يبدو ذلك الحس في الفرض الجديد الذي افترض في الشعر الجاهلى وكما يبدو في الفروض المدينة التى تدرع بها الى اثبات هذا الفرض الجديد

ان أول ما يستلفت الناقد العلمي من هذا الفرض الذى افترضه صاحب الكتاب في الشعر الجاهلي ، ومن البحث الذى أحاطه به ، هو تلك الصبغة العلمية التى أراد صاحب الكتاب أن يصبغها بها ليفهم القارئ أن البحث علمي الطريقة وإن كلف أدبي الموضوع . فمن يقرأ مثلاً قوله عن القديم والحديث في الأدب العربي « ولكن للمسألة وجهاً آخر لا يتناول الفن الكتابي أو الشعر وإنما يتناول البحث العلمي عن الأدب وتاريخ فنونه » ص ٦٠ ، وقوله في معرض بيان المنهج الذي يريد أن يتبعه في بحثه « يجب ألا نتقيد بشيء ولا ندفع لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح » ص ٦٧ ، وقوله - حين أراد أن يبنى شكه في أمانة العلماء السابقين على مارآه من التطابق التام بين الشعر الجاهلي وبين القرآن والحديث - ان أنصار القديم « لم يتعدوا مثل هذه الزيبة في البحث العلمي » ص ١١٣ ، من يقرأ هذا وشبهه في الكتاب يقيم في نفسه ان البحث الذى بين يديه بحث علمي وأن الفرض الذى يدور البحث حوله هو نتيجة تطبيق الطريقة العلمية على باب من أبواب الأدب العربي . فاذا ما رأى أثناء هذا ان صاحب الكتاب قد مى دعواه تلك نظرية وأكد هذه التسمية مراراً في كتابه وقر في نفس القارئ ان صاحب الكتاب إنما أراد من هذه الكلمة معناها العلمي ، وأنه قد جاء الناس بنظرية أدبية محصنة على طريقة العلم في تمحيص النظريات . لكن يرجع

الناقد فيلاحظ ان صاحب الكتاب قد استعمل هذه الكلمة حيث لا يمكن أن يكون أراد بها هذا المعنى . فقد أطلقها على تقسيم العرب في تاريخ الأدب الى عاربة ومستعربة (ص ٨٣) وتكلم عن « نظرية تنقل الشعر في قبائل عدنان قبل الاسلام » ص ٩٦ وهو طبعاً ينكر ان القدماء كانوا علميين في هاتين القضيتين أو في غيرهما فلا يمكن أن يكون أراد بهذه الكلمة هنا معناها العلمي ولكن لا بد أن يكون أراد معناها غير العلمي معنى الفرض المجرد الذي كثيراً ما تطلق عليه هذه الكلمة خطأ في غير العلم . فأي هذين المعنيين أراد الدكتور طه حين أطلق تلك الكلمة على دعواه التي يدور حولها الكتاب ؟

إنه لا محيص هنا من احدى اثنتين: إما ان يكون أراد بهذه التسمية المعنى العلمي ويكون قد اخطأ منطقياً في استعمال نفس الكلمة في الكتاب بمعنى آخر ، وإما ان يكون أراد المعنى غير العلمي فلا يكون بحثه علمياً ولا يكون هو قد جرى في بحثه على نهج العلماء المحدثين . ولا نقان صاحب الكتاب يسلم بهذا الأمر الثاني واذن سنبنى على أنه أراد الأمر الأول وسنقارن بين طريقتيه في « اثبات » نظريته وطريقة العلم في تمحيص النظريات

### ماهية النظرية في العلم ؟

النظرية في العلم هي في الأصل فرض يراد باقراضه الوصول الى تفسير نوع من الحقائق . وكل نوع من الحقائق ليس له إلا تفسير صحيح واحد ، في حين ان الفروض الممكن اقراضها متعددة كثيرة قد يقع بعضها قريباً من الحق وقد تقع كلها بعيداً عنه . والعلم لا يأبه بالفرض إلا ان يدنى من التفسير الصحيح ، وهو لن يدنى من التفسير الصحيح إلا اذا اتبع صاحبه فيه

الطريق العلمي . والطريق المفتوح أمام العلم في هذا الصدد هو طريق التلمس . والتلمس العلمي يسترشد بثلاثة : بوجوب اتفاق الفرض مع الحقائق الخاصة المقصود تفسيرها به ، ووجوب عدم تعارضه مع شيء من الحقائق الأخرى غير المقصودة به ، ووجوب انطباق نتائجه كلها على الواقع . وهذا يجعل التلمس العلمي للتفسير الصحيح لطائفة من الحقائق ممكناً تقسيمه الى أربعة أدوار : —

الدور الأول دور تبين الحقائق المراد تفسيرها ، والتأكد أن كلا منها حق لا ريب فيه .

والدور الثاني دور الفرض ، أي دور الاتيان بفرض يصح ان تفسر به تلك الحقائق كلها . والتطابق في هذا الدور بين الفرض والحقائق لا يراه العلم دليلاً على صدق الفرض إذ من الممكن اقتراس أكثر من فرض واحد يتوفر فيه ذلك التطابق . لذلك كان الحكم على الفرض يستلزم مروره في الدورين الثالث والرابع دوري الاختبار والتحصيص

ففي الدور الثالث يكون الاختبار بالمقابلة بين الفرض وبين الحقائق الأخرى المعروفة . فان وجد بينه وبين بعضها تنافٍ عدل الفرض ان أمكن حتى يزول التنافي ، وإلا رُفض

وفي الدور الرابع يكون التحصيل بالاستنباط المقرون بالتحقيق عن طريق التجربة . وذلك ان يستنبط من الفرض ومن المناسب من الحقائق المعروفة ما يمكن استنباطه من النتائج . ثم يبحث ان أمكن بواسطة التجارب عن صحة هذه النتائج . فان وجدت مطابقة لواقع كان ذلك داعياً للاطمئنان الى الفرض أو النظرية . كما يغلب أن يكون الفرض الآن قد محي — ولكن ذلك لا يكون دليلاً عند العلم على صحة النظرية اذا الاحاطة بجميع النتائج الممكنة واختبارها

كلها اختباراً صحيحاً غير ممكن ، فاحتمال وقوع خلاف بين الفرض والواقع يظل مستمراً عند العلم حتى يرتفع بدليل قاطع

أما اذا كشف البحث عن خلاف بين بعض النتائج وبين الواقع فإن النظرية عندئذ تعدل كما عدل الفرض من قبل . فان لم يمكن تعديلها رفضت كما رفضت نظرية نيوتن القائلة بمادية الضوء وكما رفضت نظرية الاحتراق المعروفة في الكيمياء بنظرية الفلوجستون وهي القائلة بأن الجسم قبل الاحتراق عبارة عن ناتج الاحتراق زائداً مادة أخرى يفقدها الجسم أثناء الاحتراق تسمى الفلوجستون ، وهذا يؤدي الى أن ناتج احتراق الجسم أقل من الجسم وزناً ، فلما أثبت لاوازيبه وغيره عكس ذلك بالتجربة ولم يمكن التوفيق بين ما أثبت لاوازيبه وبين النظرية إلا بفرض مستحيل وهو أن الفلوجستون وزنه سلبى ! فبذلت النظرية وأدى نبذها الى التفسير الحقيقي للاحتراق . واذا علمت ان نظرية الفلوجستون هذه قد أدت الى الكشف عن حقائق مواتقة لها في الظاهر كانت مجهولة قبلها ، ليس هذا مقام ذكرها ، وانها سادت العالم العلمي نحو قرن أو أكثر ، علمت لماذا يقف العلم الحديث موقف المحتاط تلقاء النظريات . ويترك باب الحكم عليها مفتوحاً مجوراً ظهور حقيقة جديدة تكون سبباً في تعديل النظرية أو نبذها

وهذا الدور هو بعد الأول أهم الأدوار لأنه ليس دور تمحيص لغصب . ولكنه أيضاً دور الاستكشاف . وهو في الحقيقة مبرر كبير لوجود النظريات العلمية لأنه مما يكن من مآل النظرية قاتها ستؤدي في هذا الدور الى الكشف عن حقائق كانت مجهولة سواء أيدت هذه الحقائق النظرية أم قضتها . ثم هو في الواقع ضمان صلاحية هذه الطريقة للنظر ، إذ لولا امكان هذا الدور في العلم واعتماد العلماء عليه في التمييز بين الفروض أيها يُقرب من الحقيقة وأيها يبعد

عنها لما استباح العلماء ولما أجاز العقل هذه الطريقة ، طريقة تلمس قوانين الفطرة عن طريق الافتراض ، لأنها بدونه تصبح أدنى الى التضييل منها الى الارشاد ولذا لا يعول العلم على أي فرض لا يمكن اختباره من مثل هذا الطريق مما سبق ترى ان النظرية نتيجة من نتائج الحدس العلمي ومثل واضح من أمثلته ، وانها وسيلة يحاول العلم بها ان يصل عن طريق التلمس الى مادي من من الله في الكون عن أن يبدو واضحاً من خلال المشاهدات والتجارب ، وان النظريات كلها لا يمكن في العلم أن يكون منها ما هو يقيني لأن النظرية اذا بلغت أقصى ما يمكن ان يقدر لنظرية من توفيق وطاقت في النهاية قانوناً من قوانين الفطرة زالت النظرية وحل محلها ذلك القانون ، وان شئت فقل ارتقت النظرية بدورها من مرتبة النظريات الى مرتبة القوانين فلا يقال بعد ذلك نظرية كذا ولكن قانون كذا ولا نظرية فلان ولكن قانون فلان وترى أيضاً مما سبق ان العلم في تمحيصه الفروض للبلوغ بها مراتب النظريات ان أمكن ، وفي تمحيصه النظريات للبلوغ بها مراتب القوانين ، يتحرى أكبر التثبت وأشد الاحتياط حتى لا يجوز عليه باطل في زي حق ، لأن باطلا واحداً يجوز في زي حق يفسد على الانسان من الحق شيئاً كثيراً . لذلك كان التمحيص العلمي للفروض وما يترتب عليه من حكم هو من حق جمهور أهل العلم الذي ينتمي اليه الفرض . وكانت التسمية التي يتلخص فيها الحكم هي من حق هذا الجمهور أيضاً لا من حق صاحب الفرض وحده لتكون الرقابة في كل علم بأيدي جمهور علمائه

### النظرية العلمية والتاريخ

وقد يتساءل القارئ ، بعد هذا هل من الممكن اتباع الطريقة العلمية الموصوفة آنفاً في دراسة التاريخ ، وهل طريقة العلم في تمحيص النظريات الطبيعية



هي نفس طريقته في تمحيص النظريات التاريخية ؟ والمؤرخون هم أولى الناس بالاجابة على هذا السؤال لأن الجواب يتوقف على ما يريدون أن يكون التاريخ . فان كانوا يريدون التاريخ علماً ذا نظريات فانه لا محيص لهم عن اتباع طريقة العلم في تمحيص تلك النظريات ، وعليهم إذن ان يمحوا الحقائق التاريخية محل الحقائق العلمية ويمروا بالفرض التاريخي في دوري الاختبار والتمحيص العلمي المذكورين آنفاً فلا يجوز أن يعارض شيئاً من الحق المعروف أو غير المعروف . وعليهم أيضاً ان يوجدوا شيئاً يقوم مقام التجارب العلمية في اختبار فروض التاريخ ونظرياته ، فانهم إلا يفعلوا تكافرت الفروض على التاريخ والتبست فيه بالحقائق فلم يدرك طالب التاريخ أين تبدأ الحقيقة فيه ولا أين ينتهي الخيال والبحث والتنقيب الأثرين قد يسدان مسد التجارب الى حد ضيق محدود، فليس كل حادث يترك أثراً ، وليس كل أثر محفوظاً ، وليس كل مؤرخ يستطيع ان ينقب ، وليس كل مكان يجدي التنقيب فيه ، واذن لا مناص للمشتغلين بالتاريخ اذا أرادوا ان يمحوا التاريخ علماً من أن يذكروا دائماً هذه القيود ، وبراوا الفروق الموجودة بين مادة التاريخ ومادة العلم فلا يمحوا التاريخ فوق طاقته ، وعليهم مما فعلوا ألا يتمدوا الحدود التي وضعها العلم لنفسه ولا القيود التي تقيد بها في التفكير ، فانه لو كان في البحث أو التفكير محل للثبوت في التثبت والتراخي في الاحتياط لكان العلم أولى بذلك : لكثرة وسائل التمحيص فيه وكفايتها ، ولثبوت مادته وتجانسها ، بخلاف التاريخ . فلو أن أكثر ما يملك العلم الآن ضاع لا يمكن العقل البشري أن يسترده ولو بعد قرون وأجيال كثيرة العدد . أما اذا أغار الخيال على الحقيقة في التاريخ فأزالها وحل محلها فانه لا يكاد يكون هناك أمل قط في أن يستردها بجهود بشري وان طال على جهاده الزمان . فاذا كان العلم على قوته وكفايته قد أخذ نفسه

بالاحتياط ذلك الأخذ فالأولى بالتاريخ والأصلح له ان يتأسى بأخيه العلم في التثبت والتحرز والاحتياط

على أننا الآن لسنا بصدد البحث في التاريخ المطلق فنبحث المسألة من وجهتها المطلقة ، وأما نحن بصدد بحث تاريخي خاص يقول صاحبه إنه اتبع الطريقة العلمية فيه واستباح أن يصفه بأنه بحث علمي ، فسواء قل المؤرخون بإمكان اتباع الطريقة العلمية الموصوفة آنفاً في التاريخ أم لم يقولوا فإن الدكتور طه حسين ممن يقولون بإمكان تطبيق طرق البحث العلمي على التاريخ ، بل هو يدعى انه قد طبقها بالفعل في هذا البحث الذي جاء الناس به يسفه باسم العلم أحلامهم وأحلام أسلافهم ويشك في الصحيح من تاريخهم وتاريخ لغتهم. فأقل ما ينبغي أن يلقي به بحته هذا أن يرض على الميزان الذي يدعى الدكتور أن يحته موزون به . وليس في هذا ولا في التشديد في القيام بهذا افتيات على حرية البحث ، ولا على حرية صاحب هذا البحث ، ولا على حرية المنتصرين لها ، وأما الافتيات كل الافتيات على العلم وسننه ، والظلم كل الظلم للحقيقة والتاريخ ، أن يتلقى قوم مثل ذلك البحث من مثل هذا الباحث بالقبول والاذعان باسم التجديد أو باسم العلم الحديث من غير ما يخص ولا قد ولا تمحيص ، وان يتخذوا من خروج الباحث في بحته على القديم دليلاً على صحة بحته وقرينة تحمل على الاطمئنان الى فرضه ، كأنهم لا يعلمون أن العلم لا يعرف في الحق قدما ولا حدوثا ، فلن يضير حقاً عنده قدمه ، ولن ينفع باطلا عنده حدوثه ؛ وما قديم اليوم إلا جديد أمس قد مضى ، ولا جديد اليوم إلا قديم غد هو آت . فلنحذر إذن ان نسيء الى العلم بالسكوت كما أساء اولئك اليه بالكلام ، ولنخضع هذا البحث الجديد لما يخضع له في العلم كل بحث ، ولننظر أقريب من الحق هو أم بعيد ؟

## هل تثبت صائب الكتاب من الحقائق ؟

وإذا أراد الناقد أن ينظر فيما إذا كان الدكتور طه قد سار الخطوة الأولى في ذلك الطريق العلمي وأسس لنظريته بالتثبت أولاً من الحقائق قبل أن يدخل في دور الفرض اتضح للناقد شيء غريب جداً يهدم هذه النظرية من أساسها، ذلك الشيء هو أن الدكتور لم يعدل عن دور التثبت من الواقع فحسب بل قد أراد أن يستعيز عن الواقع بالفرض وعن الحقيقة بالخيال

ما هي تلك النظرية الجديدة التي جاء بها الدكتور ؟ أن الكثرة المطلقة من الشعر الجاهلي موضوعة . ما هي الوقائع التي فسرها بهذا الفرض أو التي وضعت هذه النظرية لتفسرها ؟ لا شيء . إن الأستاذ الدكتور لم يذكر ما في تاريخ الأدب من وقائع معدودة محدودة ينطبق عليها هذا الفرض ، ولكنه أنكسر المفردات التي يذكرها تاريخ الأدب على أنها وقائع وجعل هذا الانكار هو النظرية ! إن من العبث أن نحاول المطابقة بين طريقة الأستاذ وطريقة العلم بعد هذا ، فافرض الأستاذ من النظرية العلمية ولا من طريقتها في شيء

ولكن الدكتور طه قد قرن هذا الفرض بفرض آخر . فانه بعد أن افترض أن الشعر الجاهلي كله تقريباً موضوع اقترض أن الذين وضعوه هم الرواة والاعراب والنحاة والقصاص والمفسرون والمحدثون والمتكلمون ( ص ٦٤ ) ومن الغريب أن يغفل الدكتور ذكر الشعراء في هذه القائمة الطويلة كأنما هو يبرئهم من الاقتراء والوضع ! وهذا الفرض الثاني كان يكون أجدر من الفرض الأول بأن يكون هو النظرية لولا أنه جاء تفسيراً لفرض مثله لا لسلسلة من الحقائق

كان السبيل العلمي في مثل هذا أن يعتمد الدكتور على الشعراء الجاهليين

شاعراً شاعرا ويتعرف تاريخ كل منهم وخصائصه وميزات شعره ، أو ما ينبغي أن تكون ميزات شعره . يتعرف كل ذلك ، وما يراه معيّنًا على الحكم على شعر الشاعر غير ذلك ، في بحث مستقصى يخص به كل شاعر ويستعين فيه بالمصادر والمراجع الموجودة غير شاكّ فيما يشكّ فيه منها الا لسبب صحيح . عندئذ يستطيع أن يحكم ويستطيع الناس أن يحكموا على السكثرة المطلقة أو غير المطلقة من ذلك الشعر أموضوعة هي أم غير موضوعة ان كان هذا أم ما يمكن أن توصل اليه تلك الابحاث . والادباء في مصر وفي غير مصر يستطيعون طبعا أن يشتركوا في تقدما تخرجه الجامعة المصرية للناس من هذه الابحاث ، واشتراكم ضمن لا بد منه للوصول الى نتائج هي الى الحقيقة أقرب مما يمكن أن ينفرد بالوصول اليه انسان مها كان . فلنفرض أن الاستاذ كان قد سلك سبيلا مثل هذا أداه وأدى غيره الى أن الجمهرة العظمى من ذلك الشعر المقول الآن بصحة نسبه الى اولئك الشعراء ليست منهم في شيء . عندئذ كان يصح للاستاذ أن يفترض تفسيراً لذلك أن الرواة والمحدثين والمفسرين الى آخر من ذكر وضعوا ذلك الشعر ليستشهدوا به على القرآن والحديث ، وهو فرض لم يقل به أحد قبله ولكن هذا لا يمنع منه في العلم ما دام الفرض سيخضع لما يخضع له في العلم كل فرض من الامتحان والاختبار . بل جدة الفرض هي مبعث الامل في أن يؤدي الفرض الى حقيقة جديدة اذا هو ثبت على التمهيص

كان للاستاذ اذن أن يفترض ذلك الفرض الثاني وكان عليه أن يأخذ بهد ذلك في اختباره بالنظر فيه وفي نتائجها ومقارنتهما بالواقع . فيجد مثلا أن هذا الفرض يستدعي أن يكون النحاة والمفسرون والمحدثون والمتكلمون شعراء مجيدين يقدمون على أن يحاكموا أمراً القيس والثابتة وعنترة وغيرهم من كبار الشعراء الجاهليين فينظر في تاريخ النحاة والمفسرين والمحدثين والمتكلمين فلا

يجد مثلاً من بين المفسرين والمحدثين والمتكلمين شاعراً فيدخل على فرضه ذلك تعديلاً يرى به هؤلاء من وضع الشعر . ثم ينظر فلا يجد مثلاً من النحاة من كان شاعراً إلا القليل وينظر في شعر هذا القليل فيجده ضعيفاً ركيكاً في جملته ، ويجد جيده ليس من طبقة ما قاله اولئك الفحول فيرجع على فرضه فيعمله تعديلاً آخر يرى به النحاة أيضاً من وضع جيد الشعر . وينظر على مثل هذا النمط العلمي في وضعهم ركيك الشعر ومعهده حتى اذا لم يجد ماناً يمنع من أن بعضهم قد وضع الركيك المعقد من الشعر للاستشهاد به على نكت النحو عدل فرضه تعديلاً ثالثاً بما يفيد ذلك فقال بعض النحاة بدلاً من النحاة وقصر اتهامهم في فرضه بالوضع على ضعيف شواهد النحو دون غيرها من الشعر الجاهلي

وهكذا يظل الاسناد يختبر فرضه الجديد ركناً ركناً وجزءاً جزءاً حتى اذا وجده في النهاية قد تضال في نور التمهيص العلمي فصار قوله بالوضع مقصوداً على بعض الرواة وبعض الشعراء صارت النظرية هي « وضع الكثرة المطلقة من الشعر الجاهلي بعض الشعراء وبعض الرواة » وينظر فيها على هذا الشكل المعدل فيرى أن ذلك الجزء الذي كان جديداً فيها قد زال وآل بالتمهيص العلمي الى أن الوضع انما جاء من بعض الرواة وبعض الشعراء ، وهي قضية ليس عليها جدة ولا غل من جدة ، فيعمل عن النظرية كلها ويأخذ بما كان يقول به الناس

هكذا كان النظر العلمي يقضي على الدكتور أن يفعل ، وعلى هذا النمط كان ينبغي أن يفكر الدكتور لو كان يريد أن يسلك حقاً سبيل العلماء ، ولكنه لم يفعل وعكس الامر فجعل الفرض أول ما بدأ به ، وبناء على فرض مثله ، وجعل البحث عن الوقائع ، أي عن الشعراء وشعرهم ، ذيلًا لكتابه وقصره

على بعضهم من غير أن يصل في ذلك البحث الى كثير ومن غير أن يأتى في  
تقدم وقد أشعارهم بفتح  
وما كان من المرجو ولا من المتوقع أن يسلك الدكتور تلك الطريقة  
العلمية ولا أن يحسنها اذا هو سلكها لسبب لا لوم عليه فيه هو انه لم يرب  
تربية علمية ولم يهود هذا النحو من التفكير ولا هذا النوع من النظر . ولسنا  
فلومه على انه لم يأت بما لم يكن ينتظر من مثله ولكن يلومه النقد أن تزيى  
بزي العلماء المحدثين وليس منهم ، وصنبح بحثه بصيغة البحث العلمي وما بحثه  
من البحث العلمي في كثير ولا قليل

## طريق صاحب الكتاب فى الاثبات :

الآن وقد تبين أن صاحب الكتاب قد سلك فى « نظريته » طريقاً  
غير طريق العلم فى وضع النظريات وتمحيصها فانا نريد ان نمتحن طريقه الذى  
سلك لننظر أمؤدّ هو حقاً كما ادعى الى اثبات تلك الدعوى التى ادعاها فى  
الشعر الجاهلي أم هو طريق بعد عن الصواب كما بعدت « نظريته » تلك عن  
نظريات العلم

ولن نحتاج فى فحص طريقه هذا الى استعراض الكتاب كله وتقدمه ، فقد  
كفانا صاحب الكتاب ذلك حين حدد ذلك الجزء الذى ينبغى أن ينظر فيه  
من شاء أن يقف على أدلة الاثبات : فلقد أعلن فى صفحة ٦٤ دهواه ثم أعلن  
فى صفحة ١١٦ فراغه من اثباتها إذ يقول : « ولكننا محتاجون بعد أن  
نثبت لنا هذه النظرية ان تبيين الاسباب المختلفة الخ » فأدلة الاثبات إذن  
محصورة بين هاتين الصفحتين . لكنك اذا أخذت الكتاب وجعلت قلب

صفحاته بمد الرابعة والستين لقرى أين بدأ صاحبه يستدل على دعواه لم نغتر على مبدأ ذلك إلا في الصفحة الحادية والسبعين فكأن صاحب الكتاب استطاع بزعمه أن يثبت دعواه تلك بقضها وقضيضها فيما دون الثمان والعشرين ورقة من كتابه ! لكن ما أنفقه بالفعل في عرض دعواه وشرح أدلتها أقل كثيراً في الواقع من هذه الصفحات على قلتها ، فلقد جرى الدكتور فيها على عادته من إثارة التفصيل والانيان بالمعنى القليل في اللفظ الكثير ، وأدخل في الموضوع ما ليس منه كـ مسألة القرارات ، وخص باطنابه تلك النقط التي لا جدال فيها بينه وبين أهل فنه ، فاجتهد مثلاً أن يثبت أن القرآن ولغته هي اللغة العربية الادبية التي كان يصطنعها الناس في عصره ، كأنما هو يتوهم أن هنالك من يقول أن القرآن قد نزل بلغة الفرس أو لغة السريانيين أو لغة اليونانيين أو اللاتينيين . ثم أطنب وأسهب في تبیین أن لغة قريش سادت بلاد العرب بعد الاسلام ، وهي قطعة متفق عليها يلقبها من يسميهم أنصار القديم على طلبهم كل عام فيما يلقون ، فلم يكن هناك من حاجة الى أن ينفق فيها الدكتور جهداً هوفياً أشد الحاجة اليه ليقم من دعواه . لكنه لأمر ما جل يتطلب لها الاشياء من التاريخ اليوناني القديم ومن التاريخ الفرنسي الحديث بل ومما هو مشاهد في مصر اليوم من غلبة اللغة العربية في الكتابة على اللهجات الاقليمية . وقد ظن الاستاذ الدكتور انه قد وقع من هذا المثل على جديد بدیع فتوهم أن « يدهش له الذين يدرسون الأدب العربي لأنهم لم يتعودوا مثله من الباحثين من تاريخ الأدب » ! هذا كله ساقه الاستاذ توضيحاً لنقطة واضحة لا جدال فيها . فلما بلغ النقطة التي هي مدار الفصل ومحل الخلاف ، وهي هل سادت لغة قريش في البلاد العربية قبل الاسلام ، هنالك ذهب الاطبا بوجاه الاجياز وخرست الامثال واقتصرت الاسناد البهانة على ذكر رأيه مجرداً عن

كل توضيح أو تعليل

لكن ليس هذا موضع مناقشة الاستاذ رأيه في هذه المسألة وإنما أردنا هنا ان ننبه الى عجيبة من عجائب هذا البحث وهي انه كله لم يتجاوز في الواقع ثمانية وعشرين ورقة فيها لمو كثير يزعم الباحث انه أبطل فيها صحة ما صححه المجتهدون من علماء اللغة والأدب من الشعر الجاهلي

على أن العجائب التي جاء بها الاستاذ في تلك الورقت لا تقف عند هذا فإن الركن الأول من برهانه في هذا البحث على تلك الدعوي هو استكشاف خطير اذا صدق كان من أهم الاستكشافات التاريخية تحقر بجانبه استكشافات بوميبياي وراذي الملوك . ذلك الاستكشاف هو العثور على حياة جاهلية جديدة وأمة عربية جديدة غير الامة العربية الجاهلية التي يعرفها تاريخ الأدب والناس وقد استطاع الدكتور طه فيما زعم أن يحقق ذلك الاستكشاف الخطير في نحو خمس من تلك الورقت ١

انا نتحجر هنا بالقول للاستاذ ولمن لف لف الاستاذ بأن هذا الذي يزعم الاستاذ أن قد قام به مستحيل ، مستحيل في كله ومستحيل في بعضه ، وأن القول بإمكان تحقيق احدي تلك النقاط فضلاً عن ادعاء تحقيقها بالفعل في مثل تلك الورقت هو امتهان أي امتهان للبحث ، واستهزاء بالباحثين في مشارق الأرض ومغاربها ، وأن هذا البحث كله أقرب في حقيقته الى لعب لاعب وهزل هازل منه الى بحث قصد فيه صاحبه الى الجدل وأخرجته جامعة لم تنشأ إلا للجد . هذا قوله ونحن نعلم أن سيؤيدنا فيه كل من يعلم ما شرائط البحث مطلقاً وأي تحقيق ينبغي أن يؤخذ به فيه . على أننا سنعرض أمامك تلك النقاط واحدة بعد واحدة لترى مثلاً من مبلغ دقة صاحب الكتاب في التفكير ونصيب بحثه من التحقيق



## صاحب الكتاب والحياة الجاهلية

زعم الاستاذ ان سيستكشف للناس « طريقاً جديدة واضحة قصيرة سهلة يصلون منها ... الى حياة جاهلية لم يعرفوها ، الى حياة جاهلية قيمة مشرقة ممتعة مخالفة كل المخالفة لهذه الحياة التي يجدونها في المطولات وغيرها مما ينسب الى الشعراء الجاهلين » ص ٧٠ . تلك الطريق التي زعم ان سيستكشفها هي القرآن وبعض الشعر الاسلامي . لكنه لم يبين في الكتاب كله كيف ان بعض الشعر الاسلامي أصنق تمثيلاً للحياة الجاهلية من الشعر المنسوب الى الجاهلين ، ولا كيف ان « شعر الفرزدق وجرب وذي الرمة والاخلط والراعي » أدل من شعر طرفة وعنترة على تلك الحياة الجاهلية التي زعم الدكتور ان قد استنتجها من القرآن

أما القرآن فقد زعم صاحب الكتاب انه يمثل العرب أمة متدينة قوية الدين، مستنيرة ذات « علم وذكاء و... عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونسمة » ، سياسية ذات « سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها » واذن « فما أخلقها ان تكون أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة همجية » . هكذا يزعم صاحب الكتاب ان القرآن يمثل العرب قبل الاسلام

فأما تدينها القوي فهو يستنتج من المعارضة القوية التي لقيها النبي من المشركين واليهود والتي هي متجلية في القرآن . لكن النبي صلوات الله عليه لم يلق معارضة قوية إلا من مشركي مكة ومن يهود المدينة ومن كان حول مكة والمدينة من القبائل ، وان كان ما لقيه من هؤلاء أقل كثيراً مما لقيه من أهل مكة واليهود . فتلك النتيجة اذن لا تنطبق إلا على أهل مكة والمدينة ومن حولهما ،

ولا تنطبق على من حولها مثل ما تنطبق عليهما . ومكة والمدينة وما حولهما ليست هي كل بلاد العرب ، وأهل مكة والمدينة ومن جاورهم لم يكونوا جملة العرب ولا جمهورهم ، فمن الخطأ الواضح اذن ان يحمل الدكتور ما ينطبق عليهما ينطبق على جميع العرب وان يستند في ذلك على القرآن

وأما استنارتهما وعليها فقد كان صاحب الكتاب في استنتاجهما أكثر إغراباً وأقل صواباً . إنه بنى استنتاج ذلك على ثلاثة : على ان القرآن انفق حفظاً عظيماً في جهاد قدرة لم على الجدال والخصام ، وعلى ان القرآن يصف الذين جادلوا النبي بقوة الجدال والشدة في المحاورة ، وعلى ان المجادلين كانوا يجادلون في الدين وفي مسائل فلسفية تتعلق بالدين كالبعث والخلق وما الى ذلك فأما الحظ الذي أنفقه القرآن في الجهاد بالحجة فعظيم . لكن عظمه لم يكن ناشئاً عن عظم قدرة على الجدال كانت عند المجادلين ، ولا عن حسن بصرم بمواطن الحجة ، بل كان ناشئاً عن عظم رسوخ ما كان يجاهده القرآن فيهم من اعتقادات وعادات تأصلت فيهم على مر القرون . فالقرآن انفق ذلك الحظ العظيم في جهاد المادة لا في جهاد مقدرة على الخصامة . والبون بين الاثنين بعيد وأما ما زعمه الكاتب من وصف القرآن المجادلين بالقوة في الجدال والشدة في الحوار فلا ندري من أين جاء به ، فإنه لم يستشهد عليه بآية واحدة فبين له كيف أخطأ فهم ذلك الكتاب العربي المبين . أما الواقع فان جدال الذين جادلوا القرآن من العرب هو من أخط أنواع الجدال وأبعده عن العقل وأعماه عن الحجة ، وما كان القرآن العزيز ليصف هذا النوع من الجدال بالقوة ، وإنك لو استقرت مواقف الحاجة التي وردت في القرآن لا تكاد تجد فيها موقفاً قابل المجادلون الحجة فيه بالحجة وقرعوا الدليل بالدليل . فأنت تجدهم يفرون من الحق قائلين إنما يتبعون ما وجدوا عليه آباءهم ، فإذا جاءهم الجواب

قاطماً حاسماً : ( أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ) ( أو لو جئتمكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم ) ألبسوا حيناً ثم عادوا الى ما كانوا يقولون . وتجهدم اذا أخذتهم الحجة وأخذ القرآن بقلوب غير المستكبرين فاقادوا اليه . مؤمنين قال المجادلون ان النبي ساحر وقالوا شاعر وقلوا تقوله أي تقول القرآن ، فاذا أجبوا ( فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين ) بهتوا ثم عادوا الى ما كانوا يقولون . وتجهدم يماجزون الرسول صلوات الله عليه بطلب مالا يطلبه عاقل ، مما لا ينفعهم لو وقع ومما لا يؤمنون به لو حصل ، من صعود في السماء أو إتيانهم بالعذاب أو إتيانهم بالله والملائكة قبيلاً فاذا أمر النبي ان ( قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا ) لم يقهروا وظنوا أنفسهم غالبين . ولو أن صاحب الكتاب درس القرآن حقاً وتاريخ تلك المواقف موقفاً موقفاً مستنيراً بما أثبتته الثقات من أسباب نزول الآيات لما قال ما قال

وعلى مثل هذا النمط السابق نجد في القرآن جدال اولئك المجادلين « فيها اتصل بالدين من هذه المسائل المعضلة التي ينفق الفلاسفة فيها حياتهم دون ان يوقفوا الى حلها ، في البعث ، في الخلق ، في امكان الاتصال بين الله والناس ، في المعجزة وما الى ذلك » ص ٧٤ ، وكان صاحب الكتاب أراد بهذا القول أن يجعل من كانوا يجادلون النبي من مشركي العرب فلاسفة ، ولماذا ؟ لانهم كانوا يجادلون في مواضيع نظر فيها الفلاسفة من غير أن يكون لهم من البصر بتلك المواضيع حظ ، بل من غير أن يكون لهم في اختيارها نصيب ، واذا صح منطلق الدكتور طه حسين هذا فما على من يريد أن يكون مستنيراً فيلسوفاً إلا أن يختار موضوعاً أو مواضيعاً بحثها أو تبخنها الفلاسفة فيطغى يجادل فيها ، وليس بهم كيف ينظر أو يجادل ما دام اسم الموضوع مشتركاً بينه وبين فيلسوف وإلا فأين في الكتاب استعراض ما كانوا يحاجون به في تلك المواضيع وتقدمه

والاستدلال به على انهم كانوا يصدرن في جدالم من عقل وعلم لا عن مكابرة وجهل كما تقضي بذلك سنة التحقيق في البحث ؟ إنك لن تجد من هذا شيئاً في الكتاب ، ولكنك اذا اخترت على أن تظن أن القرآن يمثل أولئك القوم على شيء من الجهل والغلظة والخشونة فإن الاسناد يصيح بك « كلا . لم يكونوا جهالا ولا أغبياء ولا غلاظا ولا أصحاب حياة خشنة جافية ، وإنما كانوا أصحاب علم وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة . » ص ٧٤ ولو لم يكن عنده على ذلك شاهد ولا دليل

على اتنا لو سلمنا لصاحب الكتاب مقدماته ما نتجت تلك النتيجة التي قلنا لك نصها آتفاً لانها لن تصدق ان صدقت إلا على مشركي مكة ، على نفر قليل منهم هم الذين كانوا يجادلون في البحث والخلق . أما أهل المدينة فقد كان أغلبهم مسلمين ، وكان اليهود يؤمنون بالبعث والخلق فلم يكن بينهم وبين الرسول في ذلك جدال . فالنتيجة على أي وجه قلبتها باطلا . واحتياط الدكتور لها بتقسيمه العرب الى طبقتين « طبقة المستنيرين الذين يمتازون بالثروة والجاه والذكاء والعلم ، وطبقة العامة الذين لا يكاد يكون لهم من هذا حظ » ص ٧٤ هو محض افتراض لا يعول العلم عليه ان كان أريد به ان العرب كانوا أمة واحدة منقسمة الى تينك الطبقتين كما تنقسم الامم في العادة اليها . أما إن كان أراد به أهل كل قرية ومحلة فهو صادق من حيث التقسيم الى طائفتين ، تابعة ومتبوعة ، لا من حيث وصفه المثبوعين بالاستنارة والعلم الذين لم يقم على اتصافهم بها دليل

أما استشهاد صاحب الكتاب على مراده هذا بالآية الكريمة « ربنا انا أطلعنا ساداتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا » فهو تحريف لها عن موضعها اذ ليس فيها ما يدل على معناه الذي ذهب اليه . وإنما هي آية صادقة على كل حال ، على

الامة التي فيها المتفرون والمستضعفون ، وعلى القبيلة أو القرية التي فيها المتفرون والمستضعفون وان لم تكن جزءا من أمة بالمعنى المعروف . أما قوله إن القرآن « يحدتنا عن جفوة الاعراب وغلظتهم وامعائهم في الكفر والنفاق وقلة حظهم من الماطفة الرقيقة التي تحمل على الايمان » واحتجاجه بالآية الكريمة « الاعراب أشد كفرًا ونفاقًا وأجدر ألا يملوا حدود ما أنزل الله » فهو احتجاج عليه لانه ، لان الاعراب هم سكان البوادي وكانوا لا شك هم سواد العرب داخل الجزيرة ، ولم يكن للقرى عليهم سلطان الا ما نتج عن حلف أو ضمن ، يتظاهر على ذلك تاريخ الادب ، وتاريخ العرب كما يفهمه المؤرخون الحديثون <sup>(١)</sup> وكان المقول لو كان صاحب الكتاب يأتي الامور من اصولها أن يبدأ أولا بإثبات أن العرب كانوا عندئذ امة متشابكة متواشجة على نحو ما يفهم الناس من الامم ، فاذا ما استقام له ذلك قسمهم الى طبقتين اذا كان ذلك ينفعه وهيبات أن يثبت من القرآن أو من غير القرآن أن العرب كانوا أمة واحدة يجمعها سلطان أو ظلام واحد قبل الاسلام

أما تساؤه : أليس قد شرع للنبي أن يتألف قلوب الاعراب بالمال ؟ فهو تساؤل عن أمر لا علاقة له بالموضوع ، وتقريره بالإيجاب بعد ذلك بقوله بلى لا يخلو من مغالطة وتحريف ، لان هذا الجواب على ذاك السؤال لا ينفع صاحبهما ان فعه الا اذا كان النبي لم يشرع له أن يتألف بالمال الا قلوب الاعراب . ولكن الله شرع للنبي أن يتألف القلوب بأن جعل للمؤلفة قلوبهم حظًا في الصدقات سواء أكانوا من الاعراب أم من غير الاعراب . وقد كان فريق من أهل مكة

(١) انظر ما قال هوجو فنكلر وليونارد كنج وما قال هريش شورتر عن العرب قبل الاسلام في تاريخ هارمزورث العالمي المجلد الثالث

والطائف من المؤلفة قلوبهم، وصاحب الكتاب يعلم أن أهل مكة والطائف ليسوا من الاعراب وان كان على ما يظهر لا يعلم ان قد كان من المؤلفة قلوبهم رؤساء منهم أبو سفيان زعيم قريش وحازمها كما يسميه

فأنت ترى أن كل نقطة في البحث كانت تحتاج الى تحقيق قد تجنب الاستاذ تحقيقها ، وانه استشهد على ما يريد بآيتين اثنتين ليس فيهما شاهد على ما يريد ، وانه قد ترك كثيراً من الآيات التي تنقض معناه الذي أراد لا فسري إلا أنه يحجل موضعها من القرآن أم لأنه يرجو أن يفهمها الناس ، مثل « ولا تقتلوا أولادكم من املاق نحن نرزقكم وإيهم » « واذا الموعودة مثلت بأي ذنب قتلت » « أو لم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً ويتخطف الناس من حولهم أفالباطل يؤمنون وبنعمة الله يكفرون » . ولكن لعله اذا وقف على هذه الآيات وأمثالها في القرآن لا يعدم فرضاً من الفروض يؤولها به الى ما يريد

بقي الآن استشهاده بالقرآن على أن العرب كانوا على صلة تامة بمن حولهم من الامم ذوي سياسة متصلة بالسياسة العامة الى آخر ما قلّه . وهو لم يستشهد على ذلك إلا بآيتين اثنتين جرى في تأويلهما على ذلك النحو الذي رأيت : آية الروم ( غلبت الروم في أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيفعلون في بضع سنين الآية ) وآية ( لا يلاف قريش لإلافهم رحلة الشتاء والصيف ) وقد زعم ان الآية الاولى تدل على ان العرب انقسمت في حرب الروم والفرس الى حزبين حزب يشايع أولئك وحزب يناصر هؤلاء وليس في الآية كما ترى ما يدل على ما زعم وانما أخذ الاستاذ الامين حادثة النزول فحرفها وجسمها وجعل الجدل بين بعض المشركين وبعض المسلمين خلافاً بين العرب أى بين أمة العرب برزعه والاستاذ هنا بين اثنتين اما أن يحتج بالقرآن قطعاً وليس في الآية المعنى الذي قال ولا ظله واما أن يستعين على تفسير الآية بتأويلها فيجب أن يأخذ بحادثة نزولها

من غير تغيير فلا يكون فيها دليل على ما قل . اما أن يأخذ ما شاء ويدع ما شاء .  
ويغير ما شاء حسب هواه فما هكذا يفعل الباحثون . على أن حادثة واحدة  
مهما كانت لا يمكن أن تثبت تلك الصلة القوية التي زعم بين العرب وبين الامم  
المجاورة ، ولا يمكن أن تثبت عناية من العرب بسياسة الفرس والروم  
كذلك الآية الاخرى : آية لا يلاف قريش ، لا تدل على شيء من اتصال  
العرب الاقتصادي بغيرهم من الامم فعلى صراحة في أنها نزلت في قريش ، وليست  
قريش كل العرب ، ولو كانتهم ما دلت الآية من اتصالهم الاقتصادي على شيء  
يفيد التحضر والرقى ، قد يما جرت القوافل وحديثاً تجري بالتجارة في أفريقية  
. وغير افريقية بين بلاد متحضرة وبقاع لا تكاد تخرج الا ريش النعام  
وسن الفيل

ومن عجيب أمر صاحب الكتاب أن يزعم أن الأدب الجاهلي على  
ما هو عليه الآن لا يبين صلة العرب بالعالم الخارجي ، وإن القرآن وحده هو  
الذي يبينها . وليس وجه العجب في هذا الزعم خطأه ، فإن هذا الزعم ليس من  
قبيل الرأي الذي يقال أخطأ صاحبه أو أصاب ، ولكنه من قبيل الخبر الذي  
يقال علم صاحبه أو لم يعلم

إن المسألة هنا مسألة مقارنة من ناحية مخصوصة بين القرآن وبين الأدب  
الجاهلي المسمون المعروف . والاحاطة بطرفي المقارنة قبل المضي فيها ضرورية  
لأن يريد أن ينتج شيئاً جديراً بأن ينفق الناس من زمنهم في قراءته ، وينفق  
الطلبة من وقته في دراسته . وصاحب الكتاب لم يأت في الواقع بمقارنة ما بين  
الأدب الجاهلي والقرآن من حيث الدلالة على ما كان للعرب من اتصال بالامم المجاورة  
لهم . لم يأت بمقارنة ما لانه زعم أن هذه الناحية متفوقة من الأدب الجاهلي  
موجودة في القرآن . وهو زعم مكافئ لقوله لو قل : إنه قدس كل الأدب

الجاهلي المأثور فلم يجد فيه شيئاً يدل على تلك الناحية . لم يجد فيه بيتاً من شعر ولا حكاية ولا حادثة تدل على ما تدل عليه الآية الكريمة التي عثر عليها في القرآن الكريم . فلو أن صاحب الكتاب قال هذا القول بالحرف لما زاد شيئاً . على ما اشتمل عليه ذلك الزعم . فهل الأدب الجاهلي الآن قد خلا حقاً مما يقول . الاستاذ إنه خلا منه من كل دلالة على ما كان للعرب ، بعضهم أو كلهم ، من الاتصال باليمن وفارس والعراق والشام ؟

الحق ان الأدب الجاهلي لم يخل من هذا . والمجب أن يجهل استاذ الأدب العربي شيئاً مثل هذا . فلو أنه قرأ القليل المكتوب عن ابن الزبيري في طبقات ابن سلام لوجد فيه ما لا يقل في دلالة الاقتصادية عن آية لا يلاف قريش . فهناك يحده ابن سلام أن قريشاً أصبحت فوجدت على باب الندوة مكتوباً :

أنهي قصياً عن المجد الأساطير ورشوة مثل ما ترشي السفاسير<sup>(١)</sup>  
وأكلها اللحم بحثاً لا خليط له وقولها رحلت غير أنت غير

وان الناس أكبروا ذلك حين وجدوه وأجمعوا على أنه لم يقلها الا ابن الزبيري فسعوا الى بني سهم وطلبوا اليهم أن يسلموا شاعرهم ليقنصوا منه بقطع لسانه فلم يزد بنو سهم على أن اشترطوا على قريش أن يفعل مثل ذلك أيضاً فيمن يهجو بني سهم من قريش . وكان الزبير بن عبد المطلب غائباً نحو اليمن فعخافت قريش أن يبلغه قول ابن الزبيري فيقول في بني سهم فنضطر قريش الى تسليمه وفاء لبني سهم بشرطهم فأثرت سلامة الزبير وخلت بين ابن الزبيري وبين لسانه

هذه هي قصة البيتين ، ولا ندري كيف قات الاستاذ أن يقرأها في موضعها من ابن سلام . فلو قرأها لوجد فيها من الدلالة على اتصال قريش بالخارج ما ليس



في القرآن الكريم كله . فأما اتصال قريش باليمن فيشير إليه ما في القصة من أن الزبير بن عبد المطلب كان يومئذ غائباً نحو اليمن . وأما انهماك قريش في التجارة فهو أظهر في قول ابن الزبيري « وقولها رُحلت غير أنت غير » منه في الآية الشريفة « رحلة الشتاء والصيف » . وليس في ذلك أية غرابة فإن القرآن لم ينزل كتاب تاريخ للعرب ولا للفرس ولكن كتاب دين ونور مبين

هذا موضع واحد من الأدب الجاهلي . ولسنا نشك في وجود مواضع أخرى تدل على ما كان هنالك في الجاهلية من اتصال تجاري محدود بين أطراف جزيرة العرب ووسطها . وكان المنتظر أن يكون استاذ الأدب العربي في الجامعة هو الذي ينبه الناس إليها وهو بصدد البحث عن هذه الناحية من الحياة العربية ، لا أن يزعم للناس أنها غير موجودة ويتخذ انعدامها دليلاً على أن الأدب الجاهلي موضوع . وإذا كان لا بد من الإشارة إلى بعض تلك المواضع فإنا نشير على صاحب الكتاب بأن يقرأ تاريخ الوفود وتاريخ بعض أعلام العرب كيوم الصفقة ، والكلاّب الثاني، وكيوم السلان، فسيرى فيها ما يدل على أن اليمن وفارس كانتا متصلتين عن طريق داخل شبه الجزيرة ، وإن دل بعض ما سيجده من تلك الحجاز كانت أيضاً على اتصال تجاري ، وإن دل بعض ما سيجده من تلك المواضع أيضاً على أن القوافل بين داخل الجزيرة وخارجها كانت كلها في حاجة إلى ما يحجبها من اعتداء القبائل المنتمرة على طريقها . فهذه المواضع وإن مثلت الاتصال بالخارج من ناحية تمثل من ناحية أخرى اضطراب الأمن واستقرار الخوف داخل شبه الجزيرة ، كما اضطرب الأمن واستقر الخوف في الأحراش والأدغال

هذه الصورة من الاضطراب والخوف تطابق تمام المطابقة الصورة التي تصورها لنا الآية الكريمة التي من الله فيها على قريش بالأمن حين خاف الناس

في قوله سبحانه « أولم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ » . ولن نجد أدل على ذلك الاضطراب من هذا التخطف التي ذكره القرآن

وكما لم يلم صاحب الكتاب بمواطن الأدب الجاهل التي تدل على الحياة الاقتصادية الخارجية ، كما يجب أن يسميها ، كذلك لم يلم بمواطن الأدب الجاهل التي تدل على ما يسميه الحياة الاقتصادية الداخلية وهي التي يزعم أن الباحثين من الامم القديمة والحديثة يرون فيها قوام الحياة الاجتماعية . وكما تكلف واستنتج الحياة الخارجية كلها من آية واحدة في القرآن قد تكلف واستنتج الحياة الاقتصادية الداخلية من نحرى القرآن الربا وفرضه الصدقات . إنه لا يرى نحرى الربا يدل على أقل من تقسيم القرآن العرب الى أغنياء مسرفين في الربا وقراء معدمين لا يستطيعون امتناعاً عن الربا . أما الأغنياء الذين لم يكونوا يأكلون الربا ومتوسطوا الحال الذين لم يكونوا أغنياء فيربوا أو يسرفوا في الربا ولا قراء فيخضعوا لآكل الربا فهؤلاء لم يكن لهم في العرب وجود والا لما حرم الله الربا ولا فرض الصدقات في ما يفهم صاحب الكتاب . وهذا ليس فقط ضعفاً في المنطق وتحميلاً للآي فوق ماتحمل ، ولكنه زلل عند كل من يفهم روح الإصلاح الاجتماعي عامة والاسلامى منه خاصة ، وعند كل من يعلم أن هذا الدين جاء من عند الله لا لينظم حياة العرب خاصة ولكن لينظم حياة كل من يدخل ساحته الواسعة من العرب ومن غير العرب ، في ذلك المصير وفي ما بعده من المصور . قالوا كان يكفي في تحريره أن يكون هناك فريق وإن قل يمد بعض الفقراء بالمال حتى اذا سعى الفقراء وربحوا انتزع من أيديهم ثمرة سعيهم ربا ، واذا مسعوا وخسروا انتزع من أيديهم القليل الذي كانوا

يملكون ربا كذلك . وهذا ليس فقط ينافي الاخوة التي جاء بها الاسلام ولكنه في حقيقته نوع من الرق البليغ الذي حرر الاسلام منه الانسان . وما كان الاسلام ليجتنع عن تحريم شر ما قلته الواقعين فيه مادام الأمر في ذاته شرا ، وما دام الشر قابلا للتوسع ، ومادام الاسلام يرمي لا الى تنظيم الحاضر فحسب ولكن أيضا الى تنظيم المستقبل وتطهيره . ولكن يظهر أن صاحب الكتاب قد تناول هنا مالا يحسن : تناول هنا أمرا يتصل بروح الدين وقهه ، وهو لا يحسن فهم ذلك وان أحسن فهم خريبت أبي نواس . بل صاحب الكتاب يتكلم عن القرآن ويخوض في تفسيره والاستدلال به وهو غير ملم بأوليات تاريخ القرآن . فهو على ما يظهر لا يعرف شيئا من حوادث تنزيله ، ولا يعرف أن كثيرا من أحكامه لم تنزل الا في حوادث خاصة ، ولعل من بين تلك الحوادث ما لم يكن حدث من قبل في ذلك العهد ، وبعضها من غير شك لم يكن يشمل إلا فريقا قليلا من الناس ، وكان الحكم بالرغم من خصوصية الحادثة ينزل في صيغة العموم ليكون قاعدة يسير عليها المسلمون جيلا بعد جيل مادامت الحادثة وموقعها مظنة التكرار

هذا عن تصف صاحب الكتاب في فهم الآيات القرآنية التي نزلت في الربا . أما عن زعمه أن الأدب الجاهلي كله لم يذكر الربا فنحن على قعة من أنه هنا أيضا لم يستعرض الأدب الجاهلي كله فيحكم عليه من هذه الناحية حكما مبنيا على الواقع . ومع ذلك فنل هذه النواحي اذا ذكرت في الأدب لانتدكر الا عرضا ، لأن التجارة وما اتصل بها من ربا أو غيره ليست من الامور التي تسمو حتى تصير في متناول الشعر والنثر الادبي في عصرنا هذا فضلا عن العصر الجاهلي ، وليس بصف الشاعر أو المتكلم كل شيء حوله وانما يصف

أو يذكر ما اتصل من ذلك بقلبه ، وليس كل ما اتصل بقلب الشاعر يصنفه ويذكره في شعره .

فإذا كان الأدب الجاهلي قد خلاصاً من ذكر الربا فلن يكون في ذلك دليل على أن الأدب الجاهلي موضوع ، ولكن إن دل فهو يدل على أن شعراء الجاهلية وخطباءها لم يكن فيهم من هزت أريجته التجارة ، أو حرك شاعريته الربا ، لأن ذلك كله كان عادياً مألوفاً لا يستخطه أحد ولا يلتفت لمن سخطه أحد ، لاسيما وقد كان الناس يرون الربا نوعاً من البيع ، ولو رأوه نوعاً من السلب ما استغربوه في ذلك العصر الذي كثرت فيه الغارات بين القبائل وكثر فيه السلب بين الناس .

ولعل من أضغف ما تكلف صاحب الكتاب من الاستشهاد على أن الأدب الجاهلي موضوع لأنه لا يمثل الحياة الجاهلية كما يمثلها القرآن زعمه أن القرآن يمثل العرب فيهم الجواد والبخل في حين أن الأدب الجاهلي يمثلهم كلهم أجواداً مهينين للمال وإن القرآن يذكر البحر ويمن على العرب (١) به والأدب الجاهلي « إذا ذكره فذكر يدل على الجهل لا أكثر ولا أقل » . وهذا ليس منه افتيئالاً آخر على الأدب الجاهلي فحسب ، ودليلاً آخر على عدم احاطته به ، ولكنه أيضاً أسفاف منه في البحث لا يستحق من النقد أكثر من الإشارة إليه . وإذا كان صاحب الكتاب لا يفهم أن العرب لو كانوا جميعاً أجواداً ما عمادحوا بالجود ولا تذاوما بالبخل فما النقد بمستطیع أن يفهمه ذلك . وإذا كان استاذ الأدب العربي بجامعةتنا لم يقرأ مثل قول الجاهلي

وإني امرؤ عافي إنائي شركة وأنت امرؤ عافي إنائك واحد  
ولا مثل قول المتلمس

وحبس المال أيسر من فناء وضرب في البلاد بهير زاد

أو قرأها ولم يعرف ان الأول إن كان قد كنى عن كرم المتكلم فقد كنى أيضا عن بخل المخاطب ، وأن الثاني لم يزد على ان احتج للبخل أو حصى على القصد على أكبر تقدير، فليس في مقدورنا أن نقره مثل ذلك الآن أو تدارك ماضيع من أمر طلبته في مادة الأدب . ولقد كنا نظن أن آية « يا أيها الذين آمنوا اذا تدايتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه » إنما نزلت لتنظيم التعامل بين الناس تنظيما غير خاص بقوم دون قوم ، إذ المبدأ الذي نزلت به أساس التعامل اليوم في كلامة متحضرة كما صار أساس التعامل في المسلمين بعد نزولها . كنا نظن هذا وكنا نظن ان الأمر في هذا واضح حتى جاءنا صاحب الأدب الجاهلي يزعم صراحة ان ذلك التنظيم إنما يمثل « الصلة النفسية بين العرب والاموال » أبلغ تمثيل ، ويزعم ضمنا انه اذن تنظيم خاص بالعرب دون غيرهم ولقد كنا نظن أن الحكم على أدب عصر برمته كالعصر الجاهلي أهو صحيح أم موضوع لا يمكن أن يُبنى على جزئيات صغرى كاحتوائه على وصف للبحر أو لغير البحر، سواء طابق الوصف الواقع أم لم يطابق ، لأن الاحتمالات هنا لا تكاد تعد ، ولأن العام الشامل لا يمكن الاستدلال عليه بالخاص المحدود . ولقد كنا نظن هذا حتى جاءنا الاستاذ الدكتور يرى البحر ضروريا ذكره ووصفه في الأدب الجاهلي إن كان هذا الأدب صحيحا ، لأن العرب كانوا يصطنعون البحر في مراقهم . وهو لا يكتفى على ما يظهر بذكر كذا ذكر امرئ القيس : « وليل كموج البحر » ، ولا يذكر كذا ذكر عمرو بن كلثوم

ملأنا البر حتى ضاق عنا وماء البحر نملؤه سفينا

ولا يكفيه أن يشبه بعض شعراء الساحل النياق بالسفن كما فعل طرفة في معقلته ، أو كما فعل الخطيئة في قوله

« لأدعاء منها كالسفينة <sup>(١)</sup> » وهو تشبيه ينطوى تحته تشبيه الصحراء المتراصة بالبحر المترامي ، ولعل فيهم من صرح بهذا التشبيه المتضمن - لا . هو لا يكفيه هذا ، كانه لا يقنعه منهم الا أن يذكره كما ذكره كوبر وكامل ، وأن يصفوه . كما وصفه يبرون ، وان عاش عرب الجاهلية في الصحراء كما يعيش الانجليز على الماء . وبعد ، فلسنا ندري أين كان عزب عن صاحب الكتاب منطقته وتفكيره حين بنى على مثل هذا استكشاف أمة عربية جديدة متمحضرة راقية في جوف جزيرة العرب ، لم يقل به أحد غيره من القدماء ولا من الحديثين . فاستكشافاته تلك ان هي الا فروض وتأويلات لا تلبث أن تهب عليها فحة من نقد فتنهار ، وينهار معاركنه الأول في اثبات دعواه في الشعر الجاهلي من أنه . موضوع لانه لا يمثل الحياة الجاهلية متدينة مستنيرة ومتحضرة راقية . ولقد كنا نود لو أن استاذ الآداب العربية في جامعنا سلك طريق الباحثين الحديثين حقاً فيبين لتلاميذه وللناس أولاً قسط الشعر من تمثيله حياة الامم في الظروف المختلفة ، أو على الأقل في الظروف التي تماثل الحال التي عاش فيها العرب قبل الاسلام ، ثم اجتهد في استقراء الشعر أو طائفة كبيرة من الشعر في الامم المختلفة في كل قرن لينظر كم من تلك القرون مثل شعره الحياة فيه ، وإلى أي حد مثلها ، ليعرف ما ينبغي أن يتوقع من الشعر الجاهلي في القرن أو القرن والنيف الذي سبق الاسلام ، أي في الفترة التي قيل فيها معظم الشعر الجاهلي المحفوظ . ثم يتعرف بعد ذلك أو أثناء ذلك الحياة الجاهلية من جميع المصادر الموثوق منها ، غير مكثراً من الفروض ولا جار وراء الخيال ، حتى اذا عرفها نظر ما قسط الشعر الجاهلي من تمثيلها وقاسه بذلك المقياس الذي كشف عنه

البحث ، إن كان البحث قد كشف عن مقياس صحيح يمكن أن يقبل الشرع به أو يرفض . وهذه كلها أبحاث تحتاج الى البحث المتصل سنين ، ونحتاج فوق كل شيء الى أن يضبط الأستاذ من نفسه شهوة مخالفة الناس والجري وراء كل جديد غريب ، فانا لا نكاد نشك في أنها آفة قدرته على البحث وسبب ما وقع فيه من سقطات إن عذر فيها مبتدئيه فلا يمكن أن يعذر فيها أستاذ . ذلك ما كنا نود ، لكن ما كنا نود بيد

## الناحية اللغوية من الاستدلال :

بقي الآن بعد الذي تبين من فساد غير اللغوي من الأدلة التي استدلت بها صاحب الكتاب على صحة دعواه في الشعر الجاهلي أن نتظر فيما ساقه من اللغوي . منها عسى أن يكون صاحب الكتاب فيها أقل عاباً وأكثر صواباً وأحسن . طريقة في الاستدلال

لقد تناول صاحب الكتاب هذا النوع من الاستدلال من ناحيتين : ناحية الدلالة و ناحية الهمجة ، أي ناحية دلالة الألفاظ على المأني و ناحية النطق . يتلك الألفاظ . وقد كتب في الناحيتين فصلين اثنين : فصل الأدب الجاهلي . والفة ، وفصل الشعر الجاهلي والهجاء

## الأدب الجاهلي واللفظة

فأما فصل الأدب الجاهلي واللفة فقد استعرض صاحب الكتاب في أوله ما يقول ان الرواة اتفقوا عليه من أصل العرب والعربية ، وانتساب العاربة الى قحطان ، والعدنانية الى اسماعيل عليه السلام . وبعد أن قل عن أبي عمرو

ابن العملاء قولاً حرفه بعض التحريف ، وبعد أن ذكر أن البحث الحديث يؤيد ما يفيد قول أبي عمرو من وجود خلاف جوهرى كبير بين الحميرية والعدنانية أخذ يتساءل عن سبب وجود خلاف كهذا بين لفتين يقول الرواة إنهما كانتا في الأصل متحدتين إذا صح أن العدنانيين أخذوا العربية عن القحطانيين . وهو سؤال لا علاقة له بموضوع الفصل . لأن موضوع الفصل كما ترى من عنوانه هو البحث عن صلة ما بين هذا الأدب الجاهلي المحفوظ الذي صححه أئمة اللغة ، والذي قيل قبل الاسلام بقرن ونصف على الأكثر ، وبين « اللغة العربية في العصر القوي يزعم الرواة أنه قيل فيه » ص ٨٧ . والرواة لم يزعموا إلا أن هذا الشعر قيل في تلك الفترة القصيرة قبل الاسلام . وكثير منه قاله شعراء بعضهم أدرك الاسلام مثل لبيد بن ربيعة والاعشى ، وبعضهم مات قبيل الاسلام مثل عنقرة والنايفة وزهير . فإهي العلاقة بين اللغة في هذا العصر الجاهلي القريب الممكن تحقيقه من غير شك وبين أصل العرب والعربية في ذلك العصر القديم الذي لا يكاد يلم به التاريخ ؟ لكن أصل العرب ما يكون ليكونوا جميعاً من أصل واحد أو من أصول متعددة مختلفة لا يعيها التاريخ ، ما ذا يفيدنا هذا في تحقيق اللغة العربية الفصحى في هذا العصر القريب ؟ هل اتحاد الأصول يستلزم اتحاد اللغة أو هل اختلافه يستلزم اختلافها حتماً دائماً ؟ أليس فيما يرى صاحب الكتاب حوله من الامم أمم ذات لغات مختلفة وهي من أصل واحد ، وأمم من أصول مختلفة ذات لغة واحدة ؟ بل أليس يعرف أن الامة الواحدة تختلف لغة كتابتها ولغة كلامها باختلاف الأطوار والأزمان ؟ إذن فمن العجيب المدهش أن يتوقع الاستاذ الدكتور أن يجد لغة بلاد العرب في القرن السادس بعد المسيح كلغة بلاد العرب في القرن العشرين قبل المسيح ، وأن يتوقع أن تبقى لغة من نزع من قبائل الجنوب الى الشمال كلغة من بقي من



أهل الجنوب في الجنوب ، وإن توالى على كل من القطرين الاحقاب والدهور .  
وأعجب من هذا وأعرب أن يستريب فيما يمتقده العدنانيون من أنهم من ذرية  
اسماعيل بن ابراهيم لأن لغة العدنانية في شمالي بلاد العرب في القرن السادس  
والسابع بعد المسيح كانت غير لغة نصوص وقوش قديمة عثر عليها في جنوبي  
بلاد العرب لا يدرى الى أي عصر يرجع تاريخها قبل المسيح ، كأن اختلاف  
المكان وتباعد الزمان لا شأن لهما قط في اختلاف اللغات !

إننا نكرر هنا أن استعراب العدنانيين واتسابهم الى اسماعيل لا علاقته  
قط بموضوع أصل اللغة العربية فضلاً عن علاقته بموضوع الشعر الجاهلي في  
القرن السادس بعد المسيح . إن العرب حين ادعوا نسبهم الى اسماعيل لم يدعوا  
أن لغتهم هي لغة أبيهم اسماعيل ولكنها لغة العرب الذين نزل أو نشأ بينهم  
اسماعيل ، والذين نشأ فيهم وتناسل بينهم ومنهم أولاد اسماعيل وذريات أولاد  
اسماعيل . فالمسألة ليست هل نسبة العدنانية الى اسماعيل صحيحة ، لأن هذا لا أثره  
في اللغة ولا في الشعر الجاهلي ، ولكن المسألة اذا كان لا بد من تعرف أصل  
اللغة العدنانية هي : ما ذا كانت اللغة قديماً في شمالي بلاد العرب في البقعة التي  
يقول العرب ان اسماعيل قد نشأ فيها والتي هي منشأ العرب العدنانيين ؟

يقول الرواة - وصاحب الكتاب في هذا الفصل قصر عمله على تقديم  
ما يقول الرواة - يقول الرواة ان العدنانيين أخذوا لغتهم عن العرب العاربة  
أي أن لغة العدنانيين هي لغة العرب الصرحاء الذين كانوا يسكنون شمالي بلاد  
العرب . ويقول الرواة أيضاً ان القحطانيين عرب صرحاء . حسن . هذا يؤدي  
الى التساؤل : هل كان كل العرب العاربة قحطانيين أو كان هناك عرب صرحاء  
غير القحطانيين ؟ هذا سؤال يجب أن يتناوله البحث قبل أن يتناول المقارنة  
بين اللغة القحطانية واللغة العدنانية لمن شاء أن يستقصى البحث عن أصل اللغة

العدنانية. فليبدأ بما يظهر أن الرواة قد انتهوا اليه، ولنفرض أن القحطانية ليسوا نوعاً من العرب العاربة ولكن هم كل العرب العاربة الباقية، هم الجنس لا نوع من جنس. إذن تصير المسألة هي: هل كان من القحطانيين من نزح عن مساكنهم الاولى في الجنوب واتخذوا منازل لهم في الشمال؟

### نزوح القحطانيين شمالاً قبل عصر ابراهيم

ان الدلائل التاريخية المروفة كلها تدل على هذا - فقد جاء الاسلام وفي شمال شبه الجزيرة قبائل يمنية الاصل، مثل غلم وغسان والازد الذين منهم الاوس والخزرج. ثم ان هوجو فنكلر وليو نارد كنج ينبتنا في فصلهما الذي كتباه عن بلاد العرب قبل الاسلام في المجلد الثالث من تاريخ هارمزورث. العالمي « ان نفس مسيل الامم الممكن تتبعه في مصر الاسلامي من جنوب شبه الجزيرة الى الممالك المتمدية حول البحر الابيض كان جارياً في الوقت الذي طغى فيه « الكنعانيون » وبدم الاراميون على الشرق ». وكانت فصل تاريخ العرب القديم من المجلد الثامن من تاريخ المؤرخ العالمي يقول « ان الممحات الاولى المنبئة من أول شيء يستحق أن يسمى تاريخاً تكشف لنا عن بلاد العرب خاضعة كلها أو كلها تقريباً لحكم جنس جنوبي الاصل هم العرب الصرحاء أو العرب القحطانيون كما يسمون أحياناً تبعاً لأب لهم غير معروف ». والاستاذ سيس A.H. Sayce العالم الاثرى الكبير ينبتنا في فصله الذي كتبه عن الامبراطوريات الاولى في العراق ومصر في المجلد الثالث من تاريخ هارمزورث أن تاريخ الشرق القديم الذي كان منذ أقل من قرن لا يملأ الا صفحات قليلة قد كشف البحث الاثري الآن عنه فصار المؤرخون يعرفونه كما يعرفون تاريخ القرون الوسطى، وأن أول ذلك التاريخ المعروف سابق على الالف الثالث قبل المسيح. وواضح من هذا القول ومن القول الذي قلناه لك آنفاً عن « تاريخ المؤرخ » ان سيادة القحطانيين على بلاد العرب كانت قبل

عهد ابراهيم صلوات الله عليه بأمد بعيد . وهذا قول لسنا نتبع فيه قول الرواة ولكن أقوال ثقات المؤرخين الحديثين ، فان عهد ابراهيم واسماعيل الذي حاول صاحب الكتاب أن يلقي عليه من الشك حجاً في طبعته الاولى ، والذي حذف من هذه الطبعة تفصيل هذا الشك وإن أبقي شبحه يتراءى من مقدمة الفصل الذي نلقده الآن - ذلك العهد يقول الاستاذ سيس انه عهد تاريخي يعرفه ثقات المؤرخين كأنهم ينظرونه . ولكن لعل أحسن مانستطيعه هنا ان ننقل لك كلام الاستاذ سيس نفسه قال :

« ان العالم القديم الشرقي قد قام من قبره على يد المنقب والمستطلع طلع الرموز حتى كدنا الآن نعرفه ونألفه كما نعرف ونألف العالم الاوربي في القرون الوسطى . فنحن الآن نستطيع أن نتبع الحياة اليومية للرجال الذين عاشوا قبل أن يولد ابراهيم وتقرأ دخائل أفكارهم ، ونحن نستطيع أن نقرأ نفس الخطابات التي كتبها الملك البابلي الذي جاهد ابراهيم ، ونستطيع أن نمتحن خطوط الادياء المصريين الذين سادوا قبله بقرون ، إن ماضى الشرق لم يعد بعد بعيداً في الواقع . وان عصر موسى بل عصر ابراهيم أخذ يبدو لنا في أدق تفاصيله كما يبدو لنا منظر طبيعي من خلال تلسكوب » . وقال « بعض ما كتبه الاقدمون تخليفاً لجده بابل ينهب الى ماوراء عصر حامورابي Hammurabi معاصر ابراهيم » ، « ان كثيراً من خطابات حامورابي الاصلية وخطابات خلفائه من بعده محفوظة اليوم في متاحف أوربا » . وفي موضع آخر من ذلك الفصل يقول الاستاذ سيس « كانت مصر خاضعة لكنعان عند ماحكم مصر المكسوس ، فلم تعد الصحراء حيثند فاصلة بين المملكتين كما لم يد البوغاز الانجليزي زمن النورمان فاصلين نورماندا وولاياتها الانجليزية . وكان الساميون الكنعانيون يعبرون الصحراء ذاهبين آيبين ويجدون لدى بلاط قومهم المكسوس ما وجد

ابراهيم من الترحاب . ولم يكن عجيبا أن يرقى عبري مثل يوسف الى مقام وزير . »

والهكسوس قد حكموا مصر نحو خمسة قرون ، وكان مخرجهم منها على يد احسن الاول حوالى ١٦٠٠ ق.م. أي ان عهد ابراهيم جد يوسف صلوات الله عليها كان قبل المسيح بما لا يزيد عن ألفى عام ، والعرب العاربة كانوا يسودون شبه الجزيرة قبل ذلك كما قد تبين من قبل . اذن فما يقوله تاريخ الادب القديم عن أصل اللغة العدنانية يتفق تمام الاتفاق مع حقائق التاريخ

والآن هل نحن في حاجة بعد هذا الى أن نجارى صاحب الكتاب فننظر في تلك الصعوبة التى استعصت عليه فلم يستطع لها تذليلا الا بالشك في القرآن من قبل وفي الادب الجاهلى الآن : صعوبة خلاف ما بين لغة حمير ولغة عدنان ، وبعد ما بين لغة الشمال ولغة نصوص وتقوش كشف عنها البحث في الجنوب ؟ لقد تساهل الاستاذ مع نفسه في هذا الاعتراض كل التساهل ولم يقلبه أدنى تقليب ، كأنما هو لا يريد الوصول الى الحق ولكن الى تأييد رأيه من أي طريق . وإلا فلماذا فسر حمير مثلاً بالعرب العاربة ، كما قد فعل ، وحمير في رأى النسابين الذين ينتقد قولهم إن هي الأفرع من قحطان ، وقحطان انتشرت في طول شبه الجزيرة وعرضها كما يقول التاريخ ومرت عليها الاحقاب كذلك متفرقة منتشرة ؟ أفيريد صاحب الكتاب أن يجعل كل العرب العاربة من حمير ؟ أم يريد أن يجعل كل أهل الجنوب من حمير ؟ أم يريد أن يجعل لغة حمير في عصر أبي عمرو ابن العلاء لغة حمير قبل ابن العلاء بعشرات القرون ؟ أم يريد أن يجعل لغة الجنوب لقرون قبل المسيح هي عين لغة الشمال لقرون بعد المسيح ؟ ثم ماهي تلك النصوص والتقوش وأين هي وما تاريخها ومن أين وصل اليه

علمها ؟ إننا لا نريد أن ننكر ان هناك نقوشاً أو نصوصاً اكتشفت في الجنوب أو أن هناك مخالفة بينها وبين لغة الشمال ، ولكن الذي نريد أن ننبه الأستاذ اليه هو أن الباحثين الحديثين الذين يريد أن يكون منهم قد جرت سنتهم في البحث أن يذكروا دائماً المراجع التي رجعوا اليها ليرجع اليها القارئ أيضاً اذا شاء ويستوثق منها مما يريد ، وليس للقارئ أنه يقرأ لباحث مطلع حقاً ألم بما قيل ويريد أن يكشف للقارئ عن شيء جديد . والأستاذ هنا بمنهج بنصوص ونقوش من غير أن يحدد لها تاريخاً أو عصرآ ، ومن غير أن يذكر لها مرجعاً خاصاً . بل نستغفر الله ، ان الأستاذ لم يذكر في كتابه كله مرجعاً واحداً كما ينبغي أن يذكر ، وما نظن تلميذاً من تلاميذه الذين ألقى عليهم بحثه في سنتهم الاولى يستطيع اذا شاء أن يعرف مرجع مانسبه استاذه الى ابن عباس وابن الأزرقي مثلاً ، أو أن يطلع على ما كتب أبو عمرو أو ابن سلام أو غيرها فيما استشهد الأستاذ برأيهم عليه — ما نظن تلميذه اذا شاء من ذلك شيئاً يهتدى الى ما يريد . فالأستاذ باغفاله المراجع قد أهمل سنة من سنن الباحثين في الكتابة أهلاً معيماً لا يمكن أن يعذر فيه . حتى لو كان المنبر خشية ما يزيد ذلك في فترات الطبع ما أمكن أن ينطبق على النقطة التي قادتنا الى هذا الاستطراء ، أي على اغفاله ذكر مرجعه في أمر تلك النصوص والنقوش

والآن اذ نبهناه الى هذا فانا نصب أن ننبهه أيضاً الى أن ما اكتشف في جنوبي بلاد العرب من آثاره وان كثرت لم تدرس بعد لانسداد طريق العكوف عليها أمام الباحثين ، وان ما وصل الى العلم الحديث من تنف أخبارها انما اختلس كما يقول فكلر وكننج اختلاساً والخطر يحف بالمستطلع من شمال ويمين . فمعقول إذن أن يرجأ النظر في أمر تلك الآثار ويؤجل ترتيب النتائج

عليها حتى يتناولها الفحص والدرس اذا اففتح اليها الطريق  
على ان المسألة أهون من هذا كله فيما يخص اختبار قول الرواة وعلماء  
اللغة في أصل العدنانية، فن المسألة كما قدمنا من قبل ليست مسألة عدنانية وقحطانية  
واسكنها في الواقع مسألة قحطانية سكنوا الشمال وقحطانية ظلوا في الجنوب .  
وكان من شأن هذا أن يزيد في صعوبة حل اللغز الذي ساقه الاستاذ لولا عاملان  
اثنان يعملان في اللغة كما يعملان في كل شيء : الزمان والمكان . أو البيئة وما  
تتغير به على مر العصور . فبين عدناني العصر الجاهلي والعدنانيين الاولين  
٢٤٠٠ سنة على الأقل . ومثلها فصلت بين قحطاني الجنوب في العصر الجاهلي  
بوسكان اليمن الاولين . وأربعة وعشرون قرناً تفعل فعلها ولو لم تتوال الاحداث  
الكبار على أهلها . فكيف والاحداث الكبار توالى على الجنوب في ذلك  
الدهر بما لم تتوال به على الشمال ؟

نشأت في الجنوب مدنية أو مدينيات لم تنشأ في مدارج القحطانيين ولا  
العدنانيين في الشمال ، وتماقت على اليمن سلطات دان ذلك القطر لها لم تستطع  
أن تملك على قبائل الشمال أميرها الا ماسكن العراق والشام ومن تآخهم . بهذا أو  
بشيء قريب جداً من هذا يحدثنا التاريخ . فاذا كان هناك عمل للتعجب  
والاستعجاب فليس ذلك لما بين لغتي الشمال والجنوب من فروق ولكن لما  
بينهما من تطابق كبير واتفاق . فلو أن مانشأ العرب عليه في الجنوب والشمال ،  
وتوارثوه جيلا عن جيل ، من عقيدة في أصلهم وأصل لغتهم ليس في التاريخ  
ما ينقضها ولكن ما يؤيدها — لو ان هذا لم يكن دليلا على صحة تلك الصلة بين  
العدنانية والقحطانية لكان اتحاد لغة القحطانية والعدنانية في الشمال ، وعظم  
ما بين لغة الشمال ولغة الجنوب من توافق ، أكبر دليل على صحة ما توارث  
العرب وقال به الرواة وأيدهم فيه العلماء اللغويون

هذه الصلة الكبيرة بين اللغتين تبين الى حد كبير من المثليين الذين ساقهما صاحب الكتاب قلا عن الاستاذ جويدي الكبير ، والذين لم يسقهما الا بعد أن طالبه النقد منذ أكثر من علم بأمثالها ، ثم لم يسقهما من غير أن يقرع النقد على مطالبته إياه بمثلها ! كأن تنبيه النقد إياه الى ما ينبغي عليه في البحث ليس من شأن النقد . أو كأنه هو يستطيع أن يفعل ما يقرع ناقده بعجزهم عنه من قراءة تلك النصوص والنقوش في خطها الجبيري . أو كأن صاحب الكتاب عرف من الجبيرية وقها كل ما يعرفه العلم الحديث ولم يمنعه من إيراد ما طولب بإيراده الا خوفه أن يقرأها ناقصوه من غير فهم . والحق أن ما يعرفه من أمر الجبيرية لا يخرج عما أتى عليه الاستاذ جويدي الكبير في الجامعة القديمة . والحق أنه لا يعرف من أمرها كل ما أتى الاستاذ جويدي الكبير . والحق أيضاً أنه كان ينبغي عليه في البحث العلمي أن يعرف كل ما هو معروف منها وعنها قبل أن يقوم ببحث في تاريخ العربية أساسه المقارنة بين اللغتين . فاذ لم يعرف هذا فقد كان عليه أن يشرك في بحثه هذا عالماً من العلماء الذين أُلْمُوا بما هو معروف من الجبيرية حتى يستطيع أن يكون البحث مجدياً ، لا مقفراً ولا مضللاً كما هو شأن بحثه اليوم

## النقوش الجبيرية

لقد نبه النقد صاحب الكتاب الى الطريقة المجدية في البحث لو كان ينتبه . فنبه الى أن المقارنة بين العربية والجبيرية لا تجدي ولا تنفع في الحكم على الأدب الجاهلي المعروف أصحاح هو أم باطل الا اذا كان اللغتان متعاصرتين أو متقاربتين في العهد . وأقدم الأدب الجاهلي المعروف يرجع تاريخه كما ذكرنا من قبل الى أوائل القرن الخامس لليلاد . فهل تلك النصوص والنقوش الجبيرية يرجع تاريخها الى نفس العهد أو الى عهد قريب منه حتى يصح سلوك طريق

المقارنة ، وحتى يجوز النظر في رفض الجزء النقي من الأدب الجاهلي بناء على ما تظهره المقارنة بين اللغتين من خلاف ؟

هذا سؤال من البساطة والأهمية جميعاً بحيث كان ينبغي أن يهتدي إليه صاحب الكتاب من نفسه ، واذ لم يهتد إليه فقد كان عليه إن لم يشكر للنقد تنبيهه إياه أن ينتفع بذلك التنبيه من غير شكر ولا تقريع . لكن العزة التي من النقد منه مكانها أملت عليه في طبعته هذه التي نحن بصدد تقديمها أن يقول عن ناقديه « هؤلاء المارون لا يستطيعون أن يطعنوا إلى ما اطمأن إليه أبو عمرو بن العلاء من وجود اختلاف الجوهري بين العربية والحيرية ، ولا يريدون أن يصدقوا حين ننبئهم بأن العلم الحديث قد أثبت ما كان يقوله أبو عمرو » ، فأخطأ صاحب الكتاب بهذا القول جوهر الموضوع مرة أخرى ، وحل على أنه لا يزال بعيداً كل البعد عن أن يحسن مثل هذا البحث وإن بمساعدة النقد

أبو عمرو قال بوجود خلاف جوهري بين العربية والحيرية ، والبحث الحديث أثبت قول أبي عمرو ! ليت شعر النقد ما تاريخ الحيرية التي أراد أبو عمرو وما تاريخ الحيرية التي عنى البحث الحديث ؟ إن الاتفاق في الاسم لا يدل على الاتفاق في المعنى أو في التاريخ . فالحيرية التي قصد أبو عمرو قد يكون البون شامعاً بينها وبين الحيرية التي كشف البحث الحديث عنها ، كما اتسع البون بين الإنجليزية تشومر وإنجليزية ما كولي ، وبين الإنجليزية ألفرد الملك وإنجليزية تشومر ، ولكن يكفي عند صاحب الكتاب أن يشترك الحيريتان في الاسم حتى يستنتج من غير تردد أنهما مشتركتان في الذات

ثم ما قيمة تأييد البحث الحديث لأبي عمرو إذا كانت الحيرية التي يقصدها ليست حيرية القرن الخامس بعد الميلاد ، وهو عهد الأدب الجاهلي المعروف ، ولكن حيرية القرن التاسع أو السادس قبل الميلاد ؟ أفيمكن من العلم عندئذ في



شيء أن يُستدل على بطلان شعر امرئ القيس وغيره من شعراء اليمن بأن لغة شعريهم ليست لغة اليمن قبل زمنهم بشرة قرون؟ ومع ذلك فهذا هو الذي فعله صاحب الكتاب ! لم يحفل للزمان ولما يدخله على اللغة من التغير حساباً، ولم يحسب حساباً للمكان ولما يدخله الاختلاف فيه على اللغة من تغير. لم يحسب حساباً لهذا ولا لذلك ورفض الأدب الجاهلي اليمني، إذا صح أن يطلق هذا الاسم على كلام العرب اليمنيين الذين كانوا يسكنون الشمال في العصر الجاهلي القريب. رفضه بناء على ما أثبتته البحث الحديث من الخلاف بين اللغة العدنانية التي كانوا ينطقون بها ولغة نصوص وقوش لا يدري صاحب الكتاب ما تاريخها. وقد يرجع تاريخها إلى تسعة قرون قبل الميلاد في رأي فريق أو إلى خمسة عشر قرناً قبل الميلاد في رأي فريق آخر من الباحثين

### أدوار تاريخ اليمن القديم ملخصة عن المستشرقين

إن التاريخ القديم لجنوب بلاد العرب لمّا يعرف بالتحديد على ما يظهر وإن عرف منه عن طريق الآثار والنقوش شيء غير قليل. فإن ج. واثامر يحددنا في دائرة المعارف البريطانية بما حدثنا به التاريخان العالميان، تاريخ المؤرخ وتاريخ هارمزورث، من أن ما امتحن من النقوش قليل بالنسبة إلى ما بقي في اليمن بعيداً عن أيدي الباحثين، وأن أكثر الممتحن منها غير مؤرخ، فضلاً عن أن معظم الحوادث المدونة فيه لا تتعلق بتاريخ اليمن ولكن بأعمال بعض الأفراد يحددنا ناثرو وغيره أن المؤرخ من تلك النقوش يرجع إلى عهد متأخر نسبياً، وأن وجود أكثرها غفلاً من التاريخ قد سبب خللاً كثيراً بين الباحثين في تعيين تاريخها. واتهم الباحثون قسماً: قسم تبع جلاذر في رأيه أن أقدم تلك النقوش هي المعينية، وأن أقدم هذه يرجع إلى القرن الخامس

عشر أو السادس عشر قبل الميلاد ، وأن أحدها يرجع الى القرن التاسع أو الثامن قبل الميلاد حين جاء السبئيون من الشمال وغلّبوا المعينيين على الملك فأقاموا مملكة سبئية مكان المملكة المعينية . هذا قسم . وقسم تبع مولر في أن الملكيتين المعينية والسبئية كانتا قائمتين جنباً لجنب ، وأن أقدم تلك النقوش يرجع اذن الى ما بين ٩٠٠ ، ٨٠٠ قبل الميلاد . والفريقان متفقان في أنه قد كان هناك دوران سبئيان : دور ينتهي حوالى ٥٥٠ قبل الميلاد كانت عاصمة الملك فيه « سروه » Sirwah ، ودور ينتهي بقلبة الحيريين على السبئيين سنة ١١٥ ق م وكانت عاصمة الملك فيه مأرب . ويظهر ان الحيريين كانوا في موطنهم من الجنوب الغربي الأقصى لشبه الجزيرة لم يظهر لهم أمر الا حوالى ١١٥ ق م حين غلبوا على السبئيين . وهذه المصادر التى ذكرنا لك لاتحدثنا شيئاً عن الصلة بينهم وبين المعينيين والسبئيين قبل هذا التاريخ

أما ملك الحيريين قد استمر حتى ٣٠٠ ب م حين غلب عليهم الاحباش الذين كانوا قد عادوا بالتدريج الى استيطان اليمن بعد أن كانوا هاجروا قديماً من ساحل بلاد العرب الى الحبشة ، فلما كثروا بعد عودتهم وقوا غلبوا على الحيريين . ثم عاد الحيريون بعد أن نهووا فظهروا عليهم . ثم عادت الدولة الى الاحباش سنة ٥٢٥ بعد الميلاد وغزوا مكة سنة ٥٧٠ م ، وهو عام الفيل المشهور ، وأخرجهم الفرس من اليمن بعد عام الفيل بقليل

### اتصال الجنوب بالشمال من قديم

هذا ملخص أهم ما تناول اليمن من أدوار بين ١٦٠٠ ق م في رأى فريق ، أو ٩٠٠ ق م في رأى فريق آخر ، وبين ما قبيل الاسلام بنحو أربعين عاماً .

ولم تكن الصلة منقطعة بين اليمن وبين الشمال في تلك الفترة على ما يظهر . ففي التوراة - وهي بقطع النظر عن صحتها الدينية العظمى كتاب تاريخي قديم - مذكور أن ملكة سبأ وفدت على سليمان عليه السلام ، أى حوالى ٩٥٠ ق م ، والمراجع التاريخية التى ذكرنا لك آنفا تنبئنا أن في العُلا Atila في شمال بلاد العرب وجبت نقوش معينة مما يدل على ان الميعنيين استعمروا تلك الجهة ، وأنه قد وجد نقش آشورى يقول إن ( أماره ) السبئي دفع الجزية الى سارجون الاشورى في ٧١٥ ق م ، وأن ماكن في اليمن من غنى واسع وثروة في العهد السبئي كان الى حد كبير راجعاً الى أن اليمن كانت طريق التجارة بين الهند ومصر ، وأن التجارة الهندية كانت تأتي الى اليمن ثم تصعد بها القوافل الى الشمال بحاذية الشاطئ الغربي ، حتى اذا انشأ البطالس طريقاً يربوا للتجارة بين الهند والاسكندرية وتحولت التجارة اليه ذهبت ربح اليمن وساء حالها واضطر كثير من السبئيين الى المهاجرة الى أجزاء اخرى من بلاد العرب

فأنت ترى ان المعروف من تاريخ اليمن القديم يدل على ان الصلة بين الجنوب وبين الشمال منذ عشرة قرون قبل الميلاد لم تنقطع إن كان لا يمكن تحديد مقدار هذه الصلة الآن على ما يظهر ، وأن السبئيين والميعنيين كانت لهم مستعمرات في الشمال وإن كان هناك من يقول ان السبئيين أغاروا من الشمال على الجنوب كما رأيت جلازر يفعل ، وفي كلا الحالتين لا يلقي المعروف من تاريخ العرب عند العرب من هذا كله الا التأييد . وترى أيضا أن النصوص والنقوش التي عثر عليها البحث منها المعين ومنها السبئي ، ولا نجد في المصادر التي ذكرنا لك تمييزاً بين هذه وبين الحميري ، أي انك لا تجد قوشاً موصوفة بأنها حميرية باسمها كما تجد نقوشاً موصوفة بأنها معينية أو سبئية ، مما يهيج أن لا يكون هناك اختلاف في

اللغة بين الحميرية والسبئية. وهذا معقول لاتفاق الحميريين والسبئيين في القطر ولما كان هناك بين أهل اليمن من الاتصال الوثيق من غير شك في تلك العصور

### جمع الى مسألة النقوس

فالنصوص والنقوش التي يحتاج صاحب الكتاب بها على بطلان جزء من الادب الجاهلي المعروف ضائع تاريخها بين أحقاب طويلة تمتد الى القرن التاسع قبل الميصر على أقل تقدير . ومن البديهي أن تحديد تاريخ المحتج به منها بالضبط أو بالتقريب ضروري قبل أن يجوز في العلم الاستناد اليها في الحكم على بطلان شيء من الأدب الجاهلي العربي في القرنين الخامس والسادس بعد الميصر ، وأن اتخاذ صاحب الكتاب اياها حجة قاطعة على بطلان كلام امرئ القيس وغير امرئ القيس - وهو لم يحدد لها تاريخاً ولم يتساءل لها عن تاريخ بل ولم يقبل من غيره أن يسأله ويطلبه بذلك التحديد - من البديهي ان هذا كله عبث في العلم ، ولعب بالبحث ، ودليل آخر على ان صاحب الكتاب مهماتطلع الى سلوك سبل العلماء فان تقليده نمطهم لا يحمي شيتاً من غير أن يطول تدريبه على التفكير العلمي كما طال تدريجهم ، ومن غير أن تطول ممارسته كما طالت ممارستهم للبحث الحديث تحت اشراف باحثين خبيرين وفي جو من النقد العلمي الدقيق

فلو ان صاحب الكتاب تعود أن ينظر في البحث الى كل مسألة من جميع وجوها وأن يزن مالكل وجه وما عليه فلا يرجع وجها على وجه واحتمالا على احتمال حتى تكون لديه مبررات كافية لاترجيح ، إذن لما وقع فيها وقع فيه من الاغلاط الكبيرة الواضحة ، ولا هتدى في بحث هذه اللغة وأدبها الى أبواب قد توصله الى الكشف عما لا يعلم بالكشف عنه من أسرار هذه اللغة وتاريخها القديم

### البحث عن ماضي العربية القديم وكيف يكونه :

والمثل القريب منا الآن هو الصلة بين العربية والحجرية . هذا موضوع جدير بالبحث الدقيق المتصل لانه قد يؤدى الى الكشف من تاريخ البدائية وتطورها عما لم يكن يعرفه القدماء ولا يعرفه المحدثون . ان العدنانية التي نكتبها وندرسها الآن هي نفس العدنانية التي نزل في أهلها القرآن . فقد عاشت إذن بعد القرآن ثلاثة عشر قرنا وهي دائما لغة التأليف والكتابة وان لم تكن غالبا لغة الكلام . وليس في الارض فيما نعلم لغة يمكن أن يقال عنها مثل هذا إذ ليس في الارض لغة اتصلت بدين حتى اتصال العربية بالاسلام ، وان شئت قل ان الاسلام هو الدين الفرد الحى الذي جاء كتابه معجزة لغوية لا تزال قائمة . فالعربية الفصحى خلت بالقرآن ما يزيد على ثلاثة عشر قرنا . والمعروف من تاريخها قبل القرآن لا يزيد في امتداده عن قرن ونصف . وليس هناك ما يدعو الى الظن انها كانت في أول هذا القرن والنصف تختلف - ان اختلفت - عنها حين نزل القرآن الا قليلا ، وكانت العوامل المؤثرة في حياة العرب أثناء تلك الفترة تعمل كلها على ازالة ذلك اختلاف القليل . فالذي يطمع في أن يجد للعربية بعد القرن الرابع الميلاد تطورا كالذي يجده للانجليزية مثلا من عهد تشوسر أى من القرن الرابع عشر - ولا نقول من القرن العاشر - يطمع في مستحيل ، لانه يطمع في أن يمتد على شيء لم يكن له وجود . وانما التطور الذي يناظر ما طرأ على اللغات الحديثة منذ القرن العاشر أو الرابع عشر مثلا لابد أن يُطلب في تاريخ العربية قبل القرن الرابع الميلادى . هذا ميدان من البحث مجهول كل الجهد لم يحاوله أحد فيما نعلم ، ولكن هذا لا يمنع منه لان ميادين البحث تكون كلها

مجهولة في أول الأمر حتى إذا سلط عليها العلم نور البحث انكشفت فإذا هي ظاهرة ليس فيها غموض

لكن نور البحث هذا ليس شيئاً غموضاً كالنور الكشاف في البوارج أو في تقط الاستطلاع يكفي لكشف الطريق أو المدو أن يدار لولب فإذا النور فياض وإذا الطريق أو المدو مكشوف . ولكنه نور يبدأ قليلاً ثم يزداد بإطراد إذا أحسن القيام عليه . يبدأ من شرارة تنقدح في بعض ماحولها فيسري فيه الالتهاب كما يسري في الظلام في عود الثقاب . لكن لابد من الشرارة حتى يكون نور . وعلى البحث إذا وجدها أن يراها فتزداد . هذه الشرارة لا تنقدح إلا من شيء من الحق متصل بموضوع البحث يضع البحث عليه يدم ويتوصل منه تدريجاً تدريجاً إلى ما يريد . ومن أصعب الأمور أن تقع على شيء من الحق متصل بموضوع مجهول يراد الكشف عنه ، ولذا كان من أصعب الأمور في البحث عن مجهول أن تبدأ فيه بداية مرجوة . وكان من الضروري عند بدء كل بحث أن تجمع كل ما تظن أنه يمكن أن تهتدي به ، وأن تحاذر أكبر المحاذرة أن تخطيء الآثار أو تخفى المعالم التي إن عثرت عليها أخذت بيدك طرف الخيط وتبتهته إلى ما تريد

فمن يريد البحث عن ماضي العربية الفصحى قبل القرن الرابع الميلادي يجب عليه أن يجمع كل ما يمكن أن يعينه على البدء الصحيح . وأول ما يجد من ذلك أقوال كان يعتقد العرب في أصلهم وأصل لغتهم ليست في ذاتها مستحيلة ولعل فيها من الحق ما يمكن أن تنقدح منه تلك الشرارة التي هي أول النور . فتصبح هذه الأقوال إذن يصح أن يكون مبدأ حسناً للبحث خصوصاً إذا لم يكن هناك فيما حولنا مبتدأ آخر . وإذا كان هناك في العلوم التجريبية طرق عدة للتمحيص منها التجربة ، كما ينادي ذلك لك حين شرحنا طريقة العلم في تمحيص

النظريات ، فان العسوم غير التجريبية لا يمكنها الاعتماد على اجراء التجارب في تمحيص ماتريد . واذن فلا يكاد يبقى يسدها من طرق التمهيص الا عرض ماتريد تمحيصه من القضايا على المعروف من الحقائق ، ولا يكاد يبقى يسدها من طرق الوصول الى المجهول في البحث الا الاجتهاد في ازالة الخلاف ان أمكن بين الآراء التي جعلتها مبدأ لبحثها وبين الحقائق المعروفة

فخير ما يبدأ به البحث عن ماضى العربية قبل القرن الرابع الميلادى أن يمحس أقوال العرب في أصل لغتهم بمرضها على حقائق التاريخ لينين . ماهناك بينها من خلاف أو اتفاق . والعرب يقولون لغتهم أخذوا لغتهم عن العرب العاربة ، وإن العرب العاربة هم أو منهم القحطانيون ، وإن القحطانيين جاءوا من اليمن . فهل في التاريخ ما يمنع من هذا ؟ لقد استعرضنا لك أم ما يبدى التاريخ مما يتصل بهذا فاذا هو خال مما ينقض تلك الاقوال بل فيه مما يقويها الشيء الكثير . إذن تكون الخطوة الثانية أن ننقل ميدان البحث الى اليمن لنبحث - ان أمكن - عما كان بها من لغات قديمة لننظر هل هناك بينها وبين العربية من أوجه الشبه ما يشهد للعرب فيما كانوا يعتقدون

### اليمن صبراه البحث عن قديم العربية العربي

وهنا يصادف الباحث شيئا كثيرا من حسن الحظ بهذا النقل . لأن اليمن أرض قامت فيها مدنات قديمة لم تذهب كل آثارها ومن الآثار الباقية تلك النصوص والنقوش التي امتحن الغرب بعضها والتي ينبغي أن يتمعن الشرق بقيتها بروح غير الروح الذي يكتب به صاحب الكتاب . فهل بين لغة هذه النصوص والنقوش وبين العربية شبه ؟ وهل بينها وبين العربية خلاف ؟ وما هو مقدار التشابه والاختلاف ؟ أما التشابه اذا ثبت فعلى مقداره يتوقف مقدار

الرجحان الذي يكتسبه قول عرب الشمال انهم أخذوا لغتهم عن أهل الجنوب ، أو عن عرب الجنوب ، كما نشاء ان قول . وأما الاختلاف فهو في ذاته معقول مننظر . وعلم اصول اللغات يكون له أكثر انتظارا كلما طالت الفترة التاريخية بين اللغتين . وهنا يتسع مجال البحث أمام الباحث كما يتسع الافق أمام الطالع من مضيق : فهناك من جهة المقارنة بين النصوص والنقوش نفسها لمعرفة ما بينها من اقتراب أو ابتعاد لغوي مرتبط بالاقتراب أو الابتعاد التاريخي بين عصورها . وهناك من جهة أخرى المقارنة بين أقربها تاريخيا الى العربية الفصحى وبين العربية نفسها . ثم يكون هناك بعد ذلك مشكلة عبور الفجوة بين التاريخين . وإيجاد الحلقات المفقودة التي تتم بها سلسلة الاتصال .

ومن هذا ترى ان تعيين تواريخ النصوص والنقوش بأقرب ما يمكن ضرورى في هذا البحث الواسع عن أصل اللغة العربية وتطورها . ومن الراجح جدا أن تكون هناك خلاقات كثيرة لغوية بين النصوص والنقوش نفسها ، اذ من الراجح جدا أن تكون اللغة في بلاد اليمن نفسها قد أدركها من التغير شيء غير قليل في طوال تلك المصور . فقد رأيت مما قصصنا عليك من أقوال ثقات المؤرخين ان النقوش موزعة على حقبة تاريخية يترامى أولها الى ما قبل الميلاد بتسعة قرون في رأى بعض ، وبخمسة عشر قرنا في رأى البعض الآخر . وفترة طويلة كهذه لا يمكن أن تظل اللغة فيها ثابتة مع توالى الاحداث العظام على اليمن فيها وقلة العوامل التي من شأنها أن تحفظ اللغة من التغير كما حفظت العربية بعد القرآن . ففتح الكشف عن ماضى المدافنة القديم موجود على ما يظهر : موجود في اليمن وفي ما انتقل الى الغرب من آثار اليمن . ولا يكاد يكون هناك شك في انه اذا استقصى درس كل ما في اليمن من الآثار اللغوية فسينكشف من تاريخ العربية الاولى ما لا يحلم به الآن أحد ، وسيكون عبور



الفجوة التي تفصل اللغتين أهون كثيرا مما يبدو الآن  
 لكن الخطة التي سلكها صاحب الكتاب من شأنها أن تفضل عن ذلك  
 السبيل، وتجعل العثور على ماضي العربية في حكم المستحيل، فإن صاحب الكتاب  
 نظر فوجد خلافا كبيرا أو صغيرا بين لغة بعض تلك النقوش وبين العربية،  
 فبدلا من أن يسلك لدراسة هذا الخلاف والبحث عن أسبابه سبيلا كالذي  
 أشرنا إليه جل هم أن يكبر من الخلاف ما استطاع ويصغر من الاتفاق بين  
 اللغتين ما استطاع ليثبت أن ليس هناك بين الحميرية والعربية من الصلة إلا  
 ما بين العربية والسريانية، وليقفز من ذلك إلى أن شعر إمرء القيس ومن إليه  
 موضوع، فاقطع التفزة وسقط بين اللغتين

## الحميرية والعربية

أما إن الحميرية كما هي في النقوش المغفل أكثرها من التواريخ لا يمكن أن  
 يفهمها من لا يعرف إلا العربية فقط فصحيح. وإذا كان الفهم هو الفصل<sup>(١)</sup> بين  
 اللغات فالعربية غير الحميرية، كما أن العامية غير العربية، والإنجليزية غير  
 الانجلوسكسونية. وأما إن هذا التباين يدل على أن الحميرية ليست أصل  
 العربية، وأن العربية لم تنشأ عن الحميرية، فغير صحيح، إذ العامية نشأت عن  
 العربية وهي تباينها، والإنجليزية الحديثة نشأت عن الانجلوسكسونية وقد  
 عرفت ما قال السير جيمس مري فيهما. وإذا نظرنا إلى اللغة كما نظرنا إلى  
 الكائنات الحية الراقية، واعتبرناها كائنات متطورة، ولم نفصلها في طور من أطوارها

(١) الفكرة في هذه الفقرة مأخوذة عن السير جيمس مري من مقاله في الإنجليزية في دائرة المعارف

عنها في طور آخر كما لا انفصل في الشخصية بين الرضيع والغلام وبين الغلام والفتى وبين الفتى والشيخ في شخص واحد ، إذن فالعربية والحميرية لغة واحدة على أرجح تقدير ، كما أن الإنجليزية والانجلوسكسونية لغة واحدة في نظر علم اللغات ، وكما أن العامية والعربية أيضاً لغة واحدة من هذه الوجهة العلمية اللغوية . فالمسألة متوقفة على الوجهة المنظور منها . فالتعريف الخطابي لغة يجعل العربية والحميرية لغتين مختلفتين ، والتعريف اللغوي الحديث <sup>(١)</sup> يجعلهما لغة واحدة . والقسماء كانوا يعرفون كلتا الوجهتين على ما يظهر . كانوا يعرفون أنها لغة واحدة باعتبار الأصل والتطور ، وأنها لغتان مختلفتان باعتبار الفهم . وأبو عمرو بن الملاء كان أحد من يعرف تلك الصلة من ناحيتها لولا أن صاحب الكتاب حرّف عنه قوله الذي نقله ، فصار القول بعد التحريف يدل على ناحية الاختلاف والمغايرة دون الاتفاق والاتحاد . قد نقل عنه قوله « مالسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا » ولكن هذا القول نفسه رواه ابن سلام <sup>(٢)</sup> هكذا « مالسان حمير وأقصى اليمن بلساننا ولا هم يفهمهم بعريتنا » ، ففي قوله ولا عريتهم بعريتنا ترى الناحيتين متمثلتين جميعاً : ناحية الاتحاد في الأصل وناحية الاختلاف من حيث الفهم . وصاحب الكتاب وحده يعلم لماذا حرف رواية ابن سلام أو لماذا لم ينقلها أيضاً وهو يعلمها أن كان ما نقله رواية أخرى . لكنك ترى الناحيتين جميعاً واضحتين تمام الوضوح في كلام العلامة ابن خلدون . ففي مقدمته « فصل في أن لغة العرب لهذا العهد لغة مستقلة مغايرة . للغة مضر وحمير » ، وفيه يقول :

(١) انظر مقال سهرجيس مرى

(٢) ص ٤ طبقات طبعه ليدن

« واملنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد واستقرنا أحكامه  
نعتاض عن الحركات الاعرابية في دلالتها بأمر أخرى موجودة فيه فيكون لها  
قوانين تخصها ، ولعلها تكون في أواخره على غير المنهاج الأول في لغة مضر ،  
فليست اللغات وملكانها مجافاً . ولقد كان اللسان المضري مع اللسان الحميري  
يهذه المثابة وتغيرت عند مضر كثير من موضوعات اللسان الحميري  
وتصاريف كلماته ، تشهد بذلك الاقبال <sup>(١)</sup> الموجودة لدينا ، خلافاً لمن يحمل  
القصور على أنهما لغة واحدة ويلتص إجماع اللغة الحيرية على مقاييس اللغة  
المضرية وقوانينها ، كما يزعم بعضهم في اشتقاق القليل في اللسان الحميري انه  
من القول ، وكثير من اشباه هذا ، وليس ذلك بصحيح . ولغة حمير لغة  
أخرى متباينة لغة مضر في الكثير من أوضاعها وتصاريف وحركات اعراسها ،  
كما هي لغة العرب لهدنا مع لغة مضر إلا أن العناية بلسان مضر ، من أجل  
الشريعة كما قلناه حمل ذلك <sup>(٢)</sup> على الاستنباط والاستقراء ، وليس عندنا  
لهذا العهد ما يحملنا على مثل ذلك ويدعونا اليه »

وفي قول ابن خلدون هذا ترى وجهة النظر الحديثة متجلية تامة ، ونرى  
أن ابن خلدون كان واقعاً على هذه النصوص والنقوش التي يعتز بها صاحب  
الكتاب الباطل ، والتي يقول انه لم يكشف عنها الا البحث الحديث . ثم ترى  
أن وجوه الخلاف ووجوه الاتصال بين المضرية والحيرية كان ابن خلدون  
يعرفها تماماً فلم ير فيها دليلاً على بطلان ما كان يعتقده العرب من نشوء العربية  
عن الحيرية بل احتج لذلك النشوء ضمناً بالمقارنة بين لغة العرب لهده ولغة  
مضر التي نزل بها القرآن ، وصرح بأن الصلة بين لغة مضر ولغة حمير كالصلة

(١) هي ما يسميه صاحب الكتاب بالنقوش

(٢) أي اللسان المضري ، فمرفت قواعد من طريق الاستنباط والاستقراء.

بين لغة العرب لهمده ولغتهم حين نزل القرآن . وإذا عرفت أن صاحب الكتاب كتب رسالة عن ابن خلدون قال بها الدكتوراه الفرنسية عجبت كيف يمكن أن يكون خفى عليه قول كهذا لابن خلدون وهو يتصل بفنه وموضوع بحثه ، أم كيف اطلع عليه وأخفاه ، أم كيف عجز عن استغلاله واستناره واتخاذ مبدأ لتلك البحث عن ماضي المضرة التي أشرنا اليه آنفاً أو اتخاذه على الأقل واقياً مما وقع فيه في الطبعة السالفة من الشك فيما كان ينبغي عليه ألا يشك فيه من غير داع

### ودالة الامثلة الحميرية التي ساقها

والامثلة التي ساقها صاحب الكتاب من الحميرية تشهد لهذه الصلة الكبرى بين العربية والحميرية ، وتدل الى حد كبير على أن الحميرية أقدم من العربية من جهة وعلى أن العربية سليلة الحميرية من جهة أخرى ، وأقدمية الحميرية تجعل موقف العربية منها غير موقفها من العبرية والسريانية اللتين هما أحدث نشوءاً من العربية عند علماء اللغات

### المعروف بين الحميرية والعربية ودلالتة

ولنبداً بالنظر في أوجه الخلاف بين الحميرية والعربية كما يتبين من المثليين المشروحين في الكتاب عن الأستاذ جويدي الكبير . ان أوجه الخلاف تنقسم بالاجمال الى هجائية ونحوية ولغوية

### المعروف الهجائي

فالهجائية تتمثل في فتح التاء المربوطة كما في «كلبت» الحميرية و«كلبة» العربية : و«آلهت» الحميرية و«آلهة» العربية وفي حذف الألف والواو والياء غالباً من أو اسطة

الكلمات وأواخرها كما في « ذ » الحيرية بمعنى « ذو » العربية و « ذن » الحيرية بمعنى « ذان » العربية و « خة » الحيرية بمعنى « خيمة » العربية . وهذا الخلاف الهجائي لا يمكن الاعتداد به كثيراً اذ الكتابة ليست الارموزاً للغة ومرشداً للنطق وقد تقصر عما ترمز اليه ، فلا ينتج حتماً من اسقاط حرف مد أنه كان لا ينطق به كما لا ينتج من كتابة ابراهيم وسليمان من غير ألف وسطي في بعض المصاحف أن العرب كانوا ينطقونها وأما لها من غير مد ، وكما لا ينتج من كتابة الأ حرف المنقوطة مهملة غير منقوطة في أول الأمر أن النون والباء والتاء والياء والتاء مثل لم يكن يفرق بينها في النطق

### الخطوف النحوي

أما الخلافات النحوية فمنها الصغير ومنها الكبير . فالصغير مثل استبدال نون التنوين في العربية بيم في الحيرية ، مثل « نعمت » في الحيرية و « نعمة » في العربية ، فان النون والميم قريب مخرج احدهما من مخرج الأخرى . والكبير مثل اثبات حرف العلة في الناقص اذا اتصل بواو الجماعة كما يمثل في « هقنيو » الحيرية و « أقنوا » العربية بمعنى اعطوا في اللذين ، بقطع النظر عن استبدال الهاء في الكلمة الحيرية بالألف في العربية وهو اختلاف لغوي . ومثل الخلاف النحوي الكبير أيضاً التعبير عن التعريف في الحيرية بنون في آخر الكلمة فيقال « وثن » في الحيرية بدل « الوثن »

### الخطوف اللغوي

أما الخلافات اللغوية فبعضها صغير : مثل النطق بألف أفضل في العربية هاء في الحيرية فيقال « هغل » بدلا من « أفضل » كما رأيت في « هقنيو » .

و « أقنوا » ، ومثل استعمال « الباء » بمعنى « عن » وبعضها . كبير مثل وجود كلمات في الحميرية ليست في العربية نحو « حجن » بمعنى لأن و « لوفيهمو » بمعنى سلمهم

وقد يجتمع في الكلمة الحميرية أكثر من نوع من هذه الاختلافات فتبدو غريبة حتى تحلل ، كما رأيت في هقنيو بمعنى أقنوا ، وكما ترى في « خنن » بمعنى « الخيمة » فقد اجتمع في الكلمة الحميرية خلاف هجائي وهو حذف الباء من وسط الكلمة وآخر نحوى وهو نون التعريف في آخر الكلمة

### دولة الخطف

والآن فلننظر فيها يمكن أن تدل عليه هذه الاختلافات . إنها ليس فيها ما لا يمكن الآن تفسيره إلا الخلاف بين التعريف في الحميرية بالنون في آخر الكلمة - وتنطق « آن » - وبين التعريف في العربية بآل في أول الكلمة . وفيما عدا ذلك فكله من النوع الممكن تفسيره بفرض أن الحميرية سابقة على العربية وأنها أصل العربية ، وبعبارة أوضح كل ما بقي من تلك الاختلافات يمكن تفسيره بفرض أن الحميرية هي العربية القديمة وأن العربية الفصحى هي العربية الحديثة ، أو بعبارة أخصر أنها طوران للغة واحدة هي العربية

وإذا تأملت في غير الهجائي من تلك الاختلافات وجدته ينقسم إلى قسمين . قسم غرر موجود في العربية المضربة أصلاً مثل بعض الكلمات اللغوية التي ضربنا لك « لوفيهمو » عليها مثلاً . وهذه تفسيرها سهل فإن سقوط الكلمات من الاستعمال أمر شائع في جميع اللغات . والقواميس التي بأيدينا لم تعمل إلا بعد الإسلام ، بعد أن اتسعت الشقة التاريخية بين المضربة والحميرية

وقسم موجود في العربية على صورة محرفة . والتحريف الموجود تبعده  
أما بنقل وأما بتخفيف وأما بكليهما . فمثل التحريف بالنقل قل « ذان » اسم  
الإشارة من المفرد المؤكد في الحميرية إلى المثني في العربية وقل معنى « بل »  
من « صاحب » في الحميرية إلى « زوج » في العربية ومعنى « وقّة » من  
أجاب في الحميرية إلى « أطاع » في العربية وهذا كله يحدث مثله دائماً في  
جميع اللغات

وأمثلة التحريف بالتخفيف كثيرة كإبدال الماء بالألف في أفعل الرباعي ،  
وكحذف الفعل آخر الناقص إذا استند إلى واو الجماعة ، وكحذف الاشباع من  
الضمير المتصل الغائب كما في « أخو » أي « أخوه » و « وقهمو » أي  
« وقهم » أن صح أن الواو ليست خلافاً هجائياً . واشباع الضمير هكذا لا  
يزال في العربية الفصحى معروفاً إلى اليوم

هذا التحريف بالتخفيف دليل واضح على أن العربية الفصحى تطورت  
عن الحميرية لأن سنة تطور اللغات في النطق التخفيف كما هو معروف في  
تاريخ اللغات الحية ، وكما يبدو بأدنى تأمل في العامية بالنسبة للعربية ، سواء أكان  
التخفيف بحذف المقاطع أم بحذف الحركات أم بكليهما . ففي العامية والانجليزية  
تجد أو آخر الكلمات مثلاً ساكنة وليست كذلك في العربية ولا في الانجليزية  
الأولى . وأبسط مثل على ذلك في الانجليزية أن Large كانت تنطق في عصر  
تشوسر ( ١٣٤٠ — ١٤٠٠ م ) بنحر يك الآخر فيقال لارج بدلاً من لارج ،  
وأن Have كانت تنطق في عصر مارلو وشكسبير ها في بدلاً من هاف ، وأن  
علامة الماضي في الافعال الضميمة كان مقطوعاً منطوقاً به فيقال في Loved لَفِد  
بدلاً من لَفِد ، والأمْرُ في هذا معروف مشهور . وتطور اللغات في النطق

بالتخفيف قانون عام في علم اللغات ، ولتطور نفسه قوانين طبيعية <sup>(١)</sup> تختلف مظاهرها باختلاف اللغات

فأنت ترى أن الخلاف بين الحميرية والعربية الفصحى ليس فيه ما لا يتفق مع ما كان يقول به علماء العربية من أن لغتهم نشأت عن لغة العرب العاربة أي لغة العرب اليمنيين ، بل إن في هذا الخلاف كثيراً يشهد لهم

### التشابه بين الحميرية والعربية

ودلالة الخلاف هذه تزداد قوة وتأكداً بما بين اللغتين من تشابه كبير . والتشابه ظاهر من عدة وجوه في الأمثلة التي نقلها صاحب الكتاب عن الأستاذ جويدي الكبير ، وقد تبين بعض هذه الوجوه ضمناً فيما أسلفناه ، كأنحد الضمائر واتحاد اسم الإشارة ، واتحاد بعض الكلمات باللفظ وإن حرف المعنى ، واتحاد بعضها في المعنى وإن حرف اللفظ ، واتحاد البعض في اللفظ والمعنى مثل أخ وأخت . ونعمة وخلف ووثن ، واتحاد بقية الكلمات في المادة وإن أدرك اللفظ والمعنى بعض التحريف مثل « مزندن » بمعنى لوح في الحميرية و « مَزْنَد » بمعنى الثوب القليل العرض في العربية . ولو عرفنا تاريخ هذه النصوص لسكنا أقدر على الحكم على مقدار تطور العربية من الحميرية . ومهما يكن من ذلك فإن النقد أمام هذه الأدلة لا يستطيع أن يشك في صحة ما أشار إليه أبو عمرو بن العلاء ونص عليه ابن خلدون من أن المضرية نشأت عن لسان حمير كما نشأ لسان العرب لعهد ابن خلدون عن لسان مضر . وأنا على يقين من أن صاحب الكتاب لو أحسن البحث وكان ملماً بأوليات قته اللغة في لغة من اللغات الحديثة ما باعدين

(١) انظر مقال Etymology للأستاذ هنري ويدا لستاد الإنجليزية وعلم أصل اللغة بجامعة لغربول من مقدمة القاموس الإنجليزي للصورة الحديث



العربية والحميرية كما باعد ، ولما استنتج من تلك النصوص والنقوش ما استنتج  
ولرأى فيها وفي أمثالها مفتاحا لجمال واسع من البحث عن ماضي العربية في  
الجاهلية القديمة لم يكن يخطر امكان وجوده له على بال

\*\*\*

### هل لبحث عن الادب الجاهلي واللغة نتيجة ؟

والآن بعد أن جارينا صاحب الكتاب في كل هذا ونجشنا في مهاراته  
تحقيق مسائل كان هو أولى بتحقيقها أين نحن من صلة ما بين الأدب الجاهلي  
المعروف واللغة وهي الصلة التي عقد صاحب الكتاب فصله لبحثها ؟ نحن حيث  
كنا قبل أن يبدأ صاحب الكتاب فصله . لم يأت بأقل شيء جديد عن اللغة  
التي كان يتكلمها امرؤ القيس ومن اليه ، فقد عجز تمام العجز عن ترجيح فضلا  
عن اثبات ان امرؤ القيس كان يتكلم بلغة تلك النصوص الحميرية ، وعجز أيضاً  
عن ترجيح بله اثبات أن لغة تلك النصوص كانت لغة أهل اليمن  
في العصر الذي عاش فيه امرؤ القيس ، إذ من الجائز أن يكون بين عصرها  
وعصره نحو أربعة قرون أو خمسة على الأقل ، وكما ان أربعة قرون كفت في  
تاريخ الانجليزية لتحويلها من لغة ألفرد الملك الى لغة تشومر فقد تكون أيضاً  
كافية في تاريخ العربية لتحويلها من لغة تلك النصوص الى لغة امرئ القيس  
بل قصور صاحب الكتاب في البحث ينسحب الى أبعد من هذا ، فانه لم  
يعجز فقط عن تحقيق الصلة بين لغة تلك النصوص وبين لغة أهل اليمن في عصر  
امرئ القيس من جهة ، وبينها وبين لغة امرئ القيس نفسه من جهة أخرى ،  
ولكنه أيضاً لم يخطر له أن يفكر في تحقيق تلك الصلة ، ولم يخطر له أن يحققها  
ضروري قبل أن يستطيع أن يحتج بها في ابطال الكلام المنسوب الى امرئ

القيس ومن اليه . وهو دليل من الادلة الكثيرة الموجودة في الكتاب على أن صاحبه لم يكن يبحث ولكن كان يتلصص ما يظنه دليلا على فرضه المفروض

لكن صاحب الكتاب مع هذا حاول أن يجيب على بعض ما اعترض به النقد عليه فكان في هذا علميا في موقفه وان لم يكن علميا في منطقته . فبه النقد هذا أكثر من علم الى أن ثبوت اختلاف لغة الجنوب عن لغة الشمال ، لو ثبت أنها كانتا مختلفتين في العصر الجاهلي القريب ، لا يصحح دليلا على أن أدب يمانية الشمال موضوع لأن قبائل اليمن في الشمال كانت هاجرت من الجنوب الى الشمال منذ أمد بعيد فلم يكن هناك بد لمن نشأ في الشمال من ذريتها أن ينشأ على لغة الشمال ويتخذها لغة أدب ولغة خطاب . فجاء صاحب الكتاب هذا العام يجيب على هذا بلهجة المستوثق مما يقول فهل تدري بماذا أجاب ؟ أجاب بأن هجرة فريق من عرب اليمن الى الشمال غير ثابتة ! وأن صحة يمانية من انتسب الى اليمن من قبائل الشمال غير ثابتة ! واخذ يسقط ذلك الاعتراض ! إن من المؤلم حقا أن يلجج الاستاذ في الماراة الى هذا الحد ، وينزل به اللجاج الى هذا الدرء ، فلا يدرك أن جوابه هذا مسقط كل ما قال ، وأنه إذا صح أن التاريخ القديم والتاريخ الحديث أجمعا على خطأ فلم تكن هجرة ولم يكن في الشمال يانيون لم يكن هناك أدنى شبهة لغوية يمكن أن يعترض بها على صحة كلام مثل امرئ القيس . إذ يصير امرؤ القيس ومن معه بذلك مضربين ويصير من السخف أن يقال بعد ذلك إن كلامهم وشعرهم منحول لأن لغته ليست لغة قهوش حميرية اكتشفت في الجنوب ، حتى ولو كانت لغة النقوش تمثل لغة اليمن في عصر امرئ القيس . لكن صاحب الكتاب يدافع عن باطل . وأنى للمبطل أن يحسن الدفاع ؟

## الشعر الجاهلي والهجيات

على أن صاحب الكتاب لم يكن في موقفه إزاء الشعر المدنائي أدنى إلى الرشد منه في موقفه إزاء الشعر القحطاني ، ولم يكن فيما كتب عن « الشعر الجاهلي والهجيات » أكثر أمانة في النقل ولا أحسن طريقة في النظر منه فيما كتب عن « الأدب الجاهلي واللغة »

### تنقل الشعر في قبائل عدنان

وقد افتتح كلامه عن الشعر والهجيات بذكر ما ذكره علماء الشعر ورواته قديما من تنقل الشعر في قبائل عدنان : ربيعة وقيس وتيم . ولكنه لم يذكر ذلك الا لينتسم منه بحجة انه لا يدري ما قيس ولا ماريعة ولا ما تميم دراية علمية صحيحة . وهذا من أغرب أنواع الاحتجاج للرفض ، ولو كان احتجاجا للقبول ما نقص ذلك من غرابته شيئا . ذلك لأنه لاصلة بين ماهية تلك القبائل وأصولها وبين ما كان يجري في تلك القبائل من فعل أو قول ، فماهية تلك القبائل وتحقيق أصولها فرع من علم أصول الشعوب ( Ethnology ) ، أما أفعال تلك القبائل وأقوالها فجزء من التاريخ والأدب ليس متوقفا فهمه ولا تحقيقه على علم أصول الشعوب . وإذا كان الاستاذ لا يفهم ماريعة وما قيس وما تميم فانه يفهم - كما نرجو - ان قد كانت في العرب قبائل تسمى بهذه الاسماء كما تسمى الأسر في مصر وفي غيرها بأسمائها المختلفة . وأن تلك القبائل التي صارت تلك الاسماء علما عليها كانت مكونة من أفراد تصدر عنهم الأقوال والأفعال مجتمعين أو مفترقين ، وأن بعض تلك الأفعال والأقوال كان يذيع

ويعرف منسوباً الى القبيلة التي حدث فيها أو الى الفرد الذي حدث منه ، وأن ذبوع ذلك وعرفانه لم يكن متوقفاً على معرفة منشأ اسم الشاعر أو القبيلة الا كما تتوقف نسبة بعض أفعال صاحب الكتاب اليه على فلسفة اسمه . فليس القول بتنقل الشعر في ربيعة وقيس وتيم هو الذي يثير الالتماس ولكن أولى بانارة الالتماس انكار ذلك القول لجهل معنى تلك الاسماء ، وأولى منه بالالتماس الاستدلال على بطلان ذلك القول بجهل منشأ تلك القبائل

على أن العلماء حين قالوا من قديم بتنقل الشعر في تلك القبائل لم يقولوه على أنه فرض أو حدس ولكن على أنه ملاحظة تاريخية لاحظوها ومشاهدة شاهدها . ثم هم لم يتركوا أحداً في شك من مناسم بل قد وضعوه في تحديد وتفصيل . وليس لصاحب الكتاب عنبر في جهله ما يريدون لأن ما يريدونه مذکور في الكتاب الذي يُكثر الرجوع اليه ، والذي استمد منه أكثر أمثلته في كتابه ، تريد كتاب طبقات الشعراء لابن سلام . فقد ذكر ابن سلام ذلك التنقل وذكر معه المراد به أو قل ذكر معه الدليل على صدقه اذ قال : <sup>(١)</sup>

« وكان شعراء الجاهلية في ربيعة أولهم المهلهل والمرقشان وسعد بن مالك وطرفة بن العبد وعمرو بن قتيبة والحارث بن حنظلة والمتلمس والاعشى والمسيب ابن علس . ثم تحول في قيس فنهم النابغة الذبياني ، وهم يدون زهير بن أبي سلمى من عبد الله بن غطفان وابنه كعبا ، ولبيد والنابغة الجعدي والحطيئة والشماخ ومزرد وخدش بن زهير . ثم آل ذلك الى تميم فلم يزل فيهم الى اليوم . كان امرؤ القيس بن حجر بدم مهلهل ومهلهل خاله وطرفة وعبيد وعمرو بن قتيبة في عصر واحد » . وهذا كلام واضح لا يحتاج في فهمه وتبين حقيقته الى معرفة

نسب ربيعة وقيس وتبهم معرفة علمية صحيحة كما خيل الى صاحب الكتاب  
أو كما يريد أن يخيل الى الناس

### الانساب وقيمتها في الادب

وقد رأى صاحب الكتاب بعد إذ ابتسم ابتسامته تلك أن ينكر أنساب  
العرب وقيمتها أو يشك فيها كما يقول على أقل تقدير . وسواء أ كان له هذا  
أم لم يكن ، وسواء أ كانت القبائل تعنى حقاً بأنسابها كما هو اجماع العلماء من  
قدماء ومحدثين أم لم تكن تعنى بها ، فإن الحكم على تلك الانساب ليس الى  
صاحب الكتاب لانه ليس من شأن تاريخ الادب . ومهما يكن من رأيه فيها  
وشكه في قيمتها فانه مضطر الى هذه الانساب يعرفها وتاريخها كما كان العرب  
يعرفونها إن كان يريد أن يفهم الأدب العربي القديم في الجاهلية والاسلام ،  
وإن كان يريد أن يعين تلاميذه على فهم ذلك الأدب . فقد كان أكثر ذلك  
الأدب أو على الأقل أكثر الشعر منه عبارة عن تفاخر وتمادح وتهاج .  
والعرب حين كانوا يميز بعضهم بعضاً ويفخر بعضهم على بعض لم يكونوا يفعلون  
ذلك حسب اعتقاد صاحب الكتاب في الانساب ولكن حسب ما كانوا  
يعتقدون هم فيها ويفهمون منها . ثم هم لم يكونوا في الغالب يتمايزون ويتفاخرون  
الا بالمعروف المستفيض من أسباب المدح والهجاء والفخر . بل كان لدمع الهجاء  
ووقع الفخر والمديح متوقفا الى حد كبير على إقرار الناس لما فيه ، أى على  
استغاضته فيهم . وسواء أ كانت المادح والمفاخر مستفيضة أم غير مستفيضة ،  
وسواء أ كان المدح والفخر والهجاء قوى الاثر أم ضعيفه ، فإن الشرط الاول لفهم  
كلام الشاعر وتقديره هو الوقوف على مراد الشاعر نفسه لا ما يريد نحن أن نفهم

من كلامه . فصاحب الكتاب مضطر اضطرارا الى معرفة تفصيل رأى أولئك القوم في الانساب وغير الانساب إن كان يريد أن يققه شعرهم أو يؤرخ أدبهم . ولا نظنه يمارى في هذا وهو الذي يرى ان التعمق في فلسفة المعتزلة ودرس التوحيد وما كان بين أهل السنة والمعتزلة من خلاف ضرورى لفهم خريفة من خريفات أبي نواس ، وأن الامام بالفلسفة الطبيعية وبما وراء الطبيعة وبالفلك وعلم النجوم الخ ضرورى لفهم شعر أبي العلاء . وهو غولم يقل به أحد قبله ولا فطن أحدا عنده شيء من حسن النظر والاستقلال في الرأى يتابعه عليه . لكنه هو لا يراه غلوا ولا اسرافا ، فهو مضطر من باب أولى الى التسليم بوجوب معرفة أخبار العرب وأنسابها وأيامها كما كان يعرفها من العرب الشعراء وغير الشعراء . أما اذا هو شغل نفسه بتحقيق تلك الانساب والأيام أو صدّه عنها توهمه انها من الاساطير فقد اشتغل بما ليس من شأنه عما هو من شأنه وسد دون نفسه ودون تلاميذه طريق قه عصرين كبيرين من عصور الادب العربي . هذا عن مسألة النسب وصلتها بأدب العرب . ولولا أن صاحب الكتاب مسها من الناحية التي لاعلاقة لها بتاريخ الأدب العربي ما احتجنا الى تناولها بما تناولناها به

وفي الحق ان مسألة النسب كما يعرف صاحب الكتاب لاعلاقة لها بموضوع الفصل ، ولعل هذا علة اختصاره القول فيها . ولو انه اختصر القول في غيرها مما هو خارج عن الموضوع كما اختصر القول فيها لكان خيرا له وللقارىء . ولكنه أفاض القول فيما لا يتصل بالشعر الجاهلى واللهجات حتى طغى ذلك على ما كتب فكان أغلبه في غير الموضوع

**طريقته في ترتيب الشعر الجاهلى على طريق اللهجات**

ان الجزء الذي في الموضوع في هذا الفصل يدور حول نقطة واحدة :

أن قبائل عدنان كانت غير متحدة اللغة واللهجة قبل الاسلام ، وان الشعر الجاهلي العدناني اذن موضوع لانه ذو لغة واحدة وأوزان مشتركة هي لغة الشعر المقول بعد الاسلام وأوزانه

وقد رأيت في الفصل السابق ان صاحب الكتاب حاول أن يثبت أن الشعر الجاهلي القحطاني موضوع عن طريق اثبات ان اللغة القحطانية واللغة العدنانية لغتان مختلفتان كاللغة العربية واللغة العبرية مثلاً . وقد رأيت أيضاً أنه لم يفلح . ولكن طريقته هناك على ما تبين فيها من فساد أمثل من طريقته هنا . فقد اعتمد في الاثبات هناك على شيتين اثنتين : على قول لأبي عمرو بن العلاء في لغة حمير ، وعلى قهوش ونصوص اكتشفت في الجنوب ذكر خبرها . فقلنا من التاريخ والمكان والعهد والمرجع . لكنه لم يعتمد هنا في الاثبات إلا على شيء واحد هو قول حكاة عن الرواة لم يحاول أن يسند به نقش ولا نص ولا شيء . يشبه النقش أو النص . قال « فلرواة مجمعون على أن قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة ولا متفقة اللهجة قبل أن يظهر الاسلام فيقارب بين اللغتين المختلفة ويزيل كثيراً من تباين اللهجات » ص ٩٦ وما نظن « فيقارب الخ » الا من عنده لا من عند الرواة . وكنا نود على أي حال أن يذكر دليل ذلك الاجماع أو مرجعه فيه فقد يكون في الناس من يشك في قوله هذا أو من يجب أن يستوثق مما أراد الرواة ، فقد نسب صاحب الكتاب هنا إليهم قولاً أراد هو به في الفصل الماضي معنى لا يمكن أن يكون الرواة أرادوه . أراد هو في الفصل الماضي باختلاف لغة قحطان وعدنان ان لغة قحطان غير لغة عدنان كما أن الألمانية غير الإنجليزية مثلاً ، والرواة لا يمكن أن يكونوا أرادوا . معنى كهذا حين قالوا ان قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة قبل الاسلام ، وإلا كانوا فئة تقول ولا تمقل ما تقول . فكان حتماً على صاحب

الكتاب اذن أن يحدد بالضبط المعنى الذي أرادوه قبل أن يبنى عليه ، لا أن يتروك القارئ منهم قرينة ما قرأ من قبل انهم أرادوا نفس المعنى الذي أراداه صاحب الكتاب من قبل . فيكون صاحب الكتاب قد أودع قولهم معناه عن طريق الابهام ليتخذ قولهم بعد ذلك دليلاً على معناه

وليس يمكن أن يكون صاحب الكتاب قد أراد مما نسبته الى الرواة من القول باختلاف اللغة نفس ما أراداه مما نسبته اليهم من القول باختلاف اللهجة ، وإلا لاستغنى بشأن التعبيرين عن أولهما في المواضع المتعددة التي ذكرهما فيها مقترنين ، ولما أزال التعدد عن اللغات وأبقاه على اللهجات في قوله « قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة » من جملة له في ص ٩٧ على أنه مما يمكن الفرق بين مراد الرواة وبين مراد صاحب الكتاب من ذلك القول الذي نسبته اليهم فانه لم يحاول أن يستدل على صحة قولهم بأكثر من قوله « وكان من المعقول أن تختلف لغات العرب العدنانية وتباين لهجاتهم قبل ظهور الاسلام ولا سيما اذا صحت النظرية التي أشرنا اليها آنفاً وهي نظرية العزلة العربية وثبت ان العرب كانوا متقاطعين متناظرين وانه لم يكن بينهم من أسباب المواصلات المادية والمعنوية ما يمكن من توحيد اللهجات » ص ٩٦ . وهذا قول من أي النواحي أئنيته وجدته قريباً ضعيفاً لا حجة ولا مستند فيه . أليس من الغريب ان صاحب الكتاب الذي يشك في كل شيء ويمجد صعوبة شديدة في التسليم للقضاء بشيء لم يجد هنا أي عسر في موازنة الرواة على القول الذي نسبته اليهم ؟ أليس قريباً جداً أن ينسب صاحب الكتاب « نظرية » العزلة العربية إنكاراً شديداً في الفصل الذي كنبه عن الحياة الجاهلية ثم يأتي هنا يستأنس بها على صحة ما يقول الرواة ؟ أفينسرها في فصل ويميل الى إقرارها في فصل ؟ ينسرها حين يجد في



انكارها مبنياً على اكتشاف حياة جاهلية جديدة ويقرها حين يجد في اقرارها وسيلة الى اثبات دعواه في الشعر الجاهلي ؟ كذلك هو في موافقة الرواة على ما قالوا . واقفهم هنا كما ترى لأنه يجد في قولهم وسيلة لاثبات دعواه ، فهو يعقل قولهم من أجل ذلك وان كانت القرائن تشهد بغير ذلك . نريد بالقرائن اتحاد العرب العدنانية في الاصل من غير شك وفي القطر ، ثم نريد بها أيضاً تجاورهم في الدار واختلاطهم بحكم ذلك الجوار في المواسم وفي غير المواسم في الجاهلية بل نفس الحروب التي كانت بينهم وما كانت تستلزمه من تحالف بعضهم على بعض كانت من دواعي ابقاء لغتهم واحدة كما كانت ، إذ وحدة اللغة بينهم هي الاصل ، في قول القدماء على الأقل ، وليس في العلم أو التاريخ الحديث ما ينفيها أو ما يضعفها ، بل قد رأيت في الفصل السابق ان الدلائل التاريخية تظاهر القدماء فيما اليه يذهبون . بالرغم إذن من هذه القرائن كلها الشاهدة بضد ما يقوله الرواة فيما يرويه صاحب الكتاب عنهم يوافقهم صاحب الكتاب ويعقل عنهم ما يروون . أما في الفصل الماضي حين كان من مصلحة دعواه أن ينكر ما ادعاه الرواة من أخذ العدنانيين لغتهم عن القحطانيين فإنه لم يستطع أن يعقل دعواه تلك . وله ؟ لأن لغة اقليم ما من الجنوب في عصر ما من العصور القديمة تخالف الى حد كبير لغة الشمال فيما تأخر من العصور !

على هذا الاساس الواهي خير صاحب الكتاب الناس بعد ذلك بين اثنتين . بين ان يقولوا باتحاد القبائل في اللغة والهجاء قبل الاسلام وبعدمه ، وبين ان يقولوا بان الشعر الجاهلي موضوع بعد الاسلام لانه لا يختلف عن الشعر الاسلامي في البحر العروضي ولا في قواعد القافية ولا في الالفاظ . ومن يقرأ هذا القول له يظن ان الاستاذ البجاعة قد حل لهجات القبائل في الجاهلية حقاً وقلرن بينها مقارنة علمية حقاً وأثبت عن طريق المقارنة والتحليل ان

اختلاف بينها كان يشمل البحر العروضي وقواعد القافية والالفاظ . هذا هو الطريق العلمي الذي كان عليه ان يسلكه لاثبات مدعاه أو ان يصبر حتى يستطيع أن يسلكه . واذ هو لم يفعل واستشهد بغير مستشهد فلا قيمة في العلم لما ذهب اليه

تناول صاحب الكتاب بعد ذلك مسألة القراءات في القرآن واعترف قبل أن يتناولها بأنه لم يكن لديه وقت لفحصها وهذا يجعل تناوله اياها على الصورة التي تناولها بها أشبه بالتهجم منه بالبحث وإلا فلماذا لم ينتظر حتى يكون لديه الوقت الكافي والمعلومات اللازمة لفحصها وبحثها على الوجه اللائق فيصدر فيها عن علم ويكتب على بصيرة ؟

وكل الذي يتسم له المقام هنا هو أن ننبه الى تقطين : الاولى ان تعرض صاحب الكتاب في تسع صفحات لمسألة القراءات هل هي من الدين وهل يكفر منكرها تعرض لامر ليس في الموضوع ، وأن تعرضه لمسألة اختلاف الحركات في بعض الكلمات في بعض الآيات هو تعرض لأمر ليس في الموضوع كذلك لانه ليس من اختلاف اللغة أو اللهجة . الثانية انه لم يأت في مسألة اختلاف اللهجات من حيث الامالة والمد والقصر وما أشبه ذلك بشئ يزيد على ما عرضنا عليك آنفاً ، ولم ينتبه الى مانبه اليه الاستاذ المرحوم الشيخ الخفيري بك من ان اختلاف اللهجات لا يبدو في الكتابة وإنما يبدو في الكلام . وكان الأقرب لبحثه والأشبه بعمله كاستاذ الآداب العربية في الجامعة أن ينتفع بما ضبطه ودونه السابقون من اللهجات بالنسبة للقرآن فيطبّقها على الشعر في أوزانه المختلفة لينظر أي هذه الأوزان يتغير بتلك اللهجات ، وأي تلك اللهجات يغير من هذه الأوزان ، وما هو مدى ذلك التغير . وأقل ما كان ينتجه مثل هذا التطبيق إذا أجري على وجهه أن

يكشف في الأدب العربي عن بعض الأوزان التي كانت خاصة ببعض القبائل قبل أن توحد المواسم بين اللهجات في الشعر وقبل أن يحكم توحيدها الاسلام

ويطلب على الفن أن بحثا كهذا الذي أشرنا اليه يساعد كثيراً على الكشف عن أوزان الشعر أيها كان مشتركا بين القبائل وأيها كان أخص ببعض القبائل دون بعض ان كان هناك في الامر اشتراك واختصاص ، إذ من البعيد أن تكون أوزان الشعر التي حصرها الخليل بن احمد كلها قریش . والخليل حين حصر بحور الشعر لابد أن يكون قد استقرى الميسور في عصره من الشعر العربي كله جاهلية واسلاميه ، والميسور في عصره كان أكثر كثيراً من الميسور اليوم من الشعر العربي الصريح لان حوادث الدهر لم تكن عثت بسجلاته عثتها الذي عثت بعد بالكتب العربية عامة عند سقوط الدولتين العباسية والاندرلسية ، كما أشار الى ذلك الاستاذ مصطفى صادق الرافعي في بعض كتاباته . فلو أن الخليل عثر أثناء استقرائه الشعر على شيء مما يتوهمه صاحب الكتاب إذن لأذاعه إذ لم يكن هناك من باعث يبعثه على كتابته . ولعل كثرة بحور الشعر التي حصرها الخليل راجعة الى أن بعضها كان يلائم لهجة بعض القبائل في النطق وبعضها كان يلائم بعضاً آخر . وهي قطعة يمكن تحقيقها من عدة طرق احداها تلك التي أشرنا اليها . والبحث من هذه النقطة وعن سابقتها ضروري لمن يريد أن يكتب كتابة مجدية عن الشعر الجاهلي واللهجات . فاذ لم يفعل صاحب الكتاب ذلك فقد كان عليه ان يتذكر على الأقل احتمال أن يكون تعدد الاوزان راجعاً الى تعدد اللهجات قبل أن يتلو ذلك التلو الذي أغرق فيه وقبل أن يعجب مما فعل الخليل

نعرض الآن لاعتراض اعترضه صاحب الكتاب على نفسه مؤداه لم

استقامت أوزان الشعر للشعراء بعد الاسلام مع بقاء تعدد اللهجات . نعرض له لانه يكاد يكون الموقف الذي يشبه أن يكون علمياً في الكتاب وان كنا نخشى أن يكون حظ صاحب الكتاب فيه من التوفيق كحظه في سوائه . لم يأت صاحب الكتاب في الاجابة على هذا الاعتراض بأكثر من « أن القبائل بعد الاسلام قد اتخدت للأدب لغة غير لغتها . . . أي ان الاسلام قد فرض على العرب جميعاً لغة واحدة عامة هي لغة قريش » ص ١٠٨ وهذا إن هو الا تكرار لمعنى قوله « قبل أن يظهر الاسلام فيقارب بين اللغات المختلفة ويزيل كثيراً من تباين اللهجات » وقوله « قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة » ولكن هذا المعنى المعاد ليس يصلح ان يكون جواباً على ذلك الاعتراض إلا اذا ثبت أن أوزان الشعر الاسلامي التي تبلغ ستة عشر بحراً أو تزيد كانت كلها أوزاناً قرشية ، وإلا اذا عُرِف بالفعل بعض الأوزان الأخرى التي كان يتخذها غير القرشيين من الشعراء الجاهليين . وليس شيء من هذا بمعروف ولا قرشية تلك الاوزان الستة عشر بثابتة . بل لقد نقل صاحب الكتاب فيما نقل عن ابن سلام ان قريشا نظرت « فاذا حظها من الشعر قليل في الجاهلية فاستكثرته منه في الاسلام » ص ١٢٨ فهل يتأتى ان تكون تلك الكثرة في الاوزان من هذه القلة في الشعر ؟ أي هل يمكن أن يكون الاسلام قد جاء وقريش مختصة بكل تلك الاوزان على قلة حظها من الشعر في الجاهلية ولنغير قريش غير تلك الاوزان مما يناسب كثرة حظها من الشعر ثم يذهب غير القرشي فجأة مع ان الاسلام لم يسد فجأة ولا يبقى من الاوزان الا القرشي ؟

ثم ما الاسلام وما الشعر ؟ ان النبي لم يقل الشعر . والقرآن ليس بشعر . فلماذا يدع أكثر العرب أوزانهم التي ألفوا الى أوزان لم يألفوها لا تتفق مع

لهجتهم فيما زعم صاحب الكتاب وليس القرآن ولا كلام الرسول بمفطرم  
الى ذلك لانه ليس من تلك الاوزان في شيء ؟ لأن النبي بعد اثني عشرة  
سنة من الرسالة على الأقل كان يستشهد حسناً وعبد الله بن رواحة ويأمرهما  
أن يندودا عن المسلمين ؟ إذن فأين ما قيل في الجاهلية والاسلام قبل ان يستشهد  
الرسول صلوات الله عليه حسناً أو غير حسان ؟ يزعم صاحب الكتاب ان  
ما كان من شعر أمية بن الصلت « هجاء للنبي وأصحابه ونمياً على الاسلام  
فقد سلك المسلمون فيه مسلكهم في غيره من الشعر الذي أمهل حتى ضاع »  
ص ١٥٣ فهل كان كل شعر الجاهلية أو شعر الفترة الاولى من الاسلام هجاء  
لنبي وأصحابه ونمياً على الاسلام ؟ واذا لم يكن - وهو طبعاً لم يكن - فأين  
بعضه يشهد لصاحب الكتاب فيما يوسوس من ان الاوزان الشعرية لم تكن  
مستقيمة للناس قبل الاسلام وانما استقامت لهم بعده حين تبعوا قریشاً في  
لنتها أو بالأصح في لهجتها بفد ان ساد القرآن ؟

على ان حسانا وابن رواحة رضي الله عنهما لم يكونا قرشيين ، بل كانا من  
الانصار ، والانصار من الازد ، والازد يمنية ، وصاحب الكتاب يريد أن  
تكون يمنية الشمال كيمنية الجنوب مخالفة للمدائنية ، بله القرشية ، في اللغة فضلا  
عن اللهجة ، فكيف استقامت تلك الاوزان لحسان ولغيره من شعراء الانصار  
وهم كانوا فضلا عن يمتيتهم يسكنون بعيداً عن مكة في ثرب ، في المدينة ،  
والمدينة لم تخضع لمكة في جاهلية ولا اسلام ؟ أليس عجيباً ألا يكون هناك  
بيت من شعر أو أنارة من علم تشهد لصاحب الكتاب فيما ذهب اليه ثم يمضي  
على وجهه لا يلوي على هذه الحقائق التي تناديه عن حقائق طريقة انه من طريقة  
على خطر وضلال بعيد ؟

ومن عجيب أمر الاستاذ انه بعد ان كتب نحو صفحتين عن سيادة لغة

قريش بعد الاسلام لم يس فيها قطعة من النقط السابقة ووصل الى النقطة التي هي فصل الموضوع من الوجهة التي يكتب منها وهي قطعة « أسادت لغة قريش وطمحت في البلاد العربية وخضعت العرب لسلطانها في الشعر والنثر قبل الاسلام أم بعده ؟ » لم يرج على هذه المسألة الا بقوله « أما نحن فتوسط وقول انها سادت قبيل الاسلام حين عظم شأن قريش وحين أخذت مكة تستحيل الى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الاجنبية التي كانت تتسلط على الاطراف العربية . ولكن سيادة لغة قريش قبيل الاسلام لم تكن شيئاً يذكر ولم تكده تتجاوز الحجاز » ص ١٠٩ ، فهل رأيت الى الاستاذ البهانة كيف يجيب ؟ انه في الاجابة على هذه المسألة يتوسط ! آخذاً على ما يظهر بقول القدماء ان التوسط فضيلة ! والتوسط فضيلة غالباً ولكن في الاخلاق . أما في العلم فان الوسط يستوي والطرفين حتى يرجح واحد منها بدليل . ولم يأت صاحب الكتاب بدليل أو شبه دليل على ان التوسط هنا هو والواقع سواء . فان استعالة مكة في الجاهلية الى وحدة سياسية كالتى يظن ان هو الامر يتوهمه الاستاذ لانه ينفعه وإلا فليس في التاريخ ما يدل عليه . وسواء أكان تلك الاستعالة ظل من الحقيقة أم لم يكن فان صاحب الكتاب قد هدم يمينه ما بناه عليها بشانه ، وفي في آخر عبارته ما اثبتته في أولها من سيادة لغة قريش قبيل الاسلام . ألا ترى الى قوله : « ولكن سيادة لغة قريش قبيل الاسلام لم تكن شيئاً يذكر » ؟ واذا لم تكن شيئاً يذكر فاذا كانت ؟ ولكن كأن صاحب الكتاب أراد أن يحترس من الهوة التي تنتظره اذا سلم بسيادة لغة قريش قبيل الاسلام فأوقعه الاحتراس في هذا التناقض الذي تراه ، ولم ينبه من التردّي في تلك الهوة بعد .

لم يجد صاحب الكتاب حرجاً بعد ذلك في ان يبنى على ذلك القول المتداعي بقوله « فنحن اذا استعلمنا ان نفسر اتفاق اللغة واللهجة في شعر اولئك الذين

صامروا النبي من أهل الحجاز فلن نستطيع ان نفسره في شعر الذين لم يصامروه أو لم يجاوروه « ص ١١٠ . ولكن تلك السيادة التي لم تكن الا قبيل الاسلام والتي لم تكن شيئاً يذكر لا تصلح قط لان يفسر بها اتفاق اللغة واللهجة لاني شعر معاصري الرسول ولا غير معاصريه من أهل الحجاز أو من غير أهل الحجاز .

في هذا المقام في الطبعة الاولى من كتابه أحسن المؤلف بأن هذه المسألة - مسألة هل سادت لغة قريش قبل الاسلام - مسألة فنية دقيقة واعترف بأنها « في حاجة الى تفصيل وتحقيق أوسع وأعمق مما يسمح . . . به المقام في هذا الفصل » . أما في هذه المرة فقد حذف هذا الاعتراف ومضى كأنه في قرة ما بين الطبعتين قد قام بالتفصيل والتحقيق اللازم وان لم يأت بشيء لم يكن يعرفه منذ سنتين

وخلاصة ذلك التفصيل والتحقيق التي جاء به هي : ان اللغة الفصحى الموجودة في القرآن والحديث لغة قريش . فاذا اعترض القاريء بأن « هذه اللغة قد كانت تفهم في غير قريش في قبائل الحجاز ونجد » كقيس وتميم المضريتين ، والأوس والخزرج البغيتين ، وقبائل اليهود في شمال الحجاز ، كان جواب صاحب الكتاب أنك قد عرفت رأيه « في النسب واثناء هذه القبائل الى اليمن أو الى مضر » . يشير الى رأيه الذي أورده في فصل الأدب الجاهلي والغة . وغفل هنا كما غفل هناك عن ان انكاره نسبة تلك القبائل الى غير قريش يدخلها في قريش ويذهب باعتراضه على الشعر الجاهلي المدناقي من طريق اللهجة كما ذهب هناك باعتراضه على الشعر الجاهلي القحطاني من طريق اللغة .

وكأنه أحسن من بعيد أن انكاره نسب تلك القبائل ليس بجواب قتال

« ومع هذا فقد قلنا إن لغة قريش سادت قبيل الاسلام » - سيادة « تذكر »  
 بالطبع وإلا لم يكن هذا الاستدراك شيئاً في الجواب على الاعتراض . ومعنى  
 استدراكه هذا انه لا يرى غريباً أن يفهم تلك اللغة من ليس قرشياً من قبائل  
 الحجاز . ونجد لسيادة لغة قريش عليه . وشرع بالفعل يتلمس أسباب تلك  
 السيادة فردها الى ثلاثة : الى « سلطان سياسي حقيقي » « يعترف بسلطان  
 اقتصادي عظيم » « يعترف بسلطان ديني قوي مصدره الكعبة التي كان يحج إليها  
 أهل الحجاز وغير أهل الحجاز من عرب الشمال .... واخلق بمن تجتمع له  
 هذه السلطات أن يفرض لغته على من حوله من أهل البادية » ص ١١٢ . لقد  
 فرضت قريش لغتها على من حولها من أهل البادية إذن ! « وكانت هذه  
 الاسواق التي يشار إليها في كتب الأدب كما كان الحج وسيلة من وسائل  
 السيادة لغة قريش » ! فهل لا يزال الأستاذ بعد هذا يرى قيمة لتجريحه الشعر  
 الجاهلي العدناني بأنه مستقيم البحور والاوزان رغم اختلاف اللهجات ؟

ان الشيء المهم الذي يبرز واضحاً من كلامه هو انه يرى أن قد  
 كانت هناك « قبيل الاسلام » لغة مشتركة بين قريش وبين غيرها من  
 قبائل الحجاز ونجد . وليس يهنا الآن ان تكون تلك اللغة المشتركة لغة  
 قريش في الاصل كما يرى ، أم لغة أدبية عامة ، كما يرى غيره ، نشأت عن  
 امتزاج الفصح من لغات القبائل بالاختلاط والمباريات الادبية في الظروف  
 المختلفة كاللوازم والاسواق والحج . وبقي ان يحدد معنى قوله « قبيل الاسلام »  
 ليزول الخلاف في هذا الصدد ينمو بين « أنصار القديم » من مشاركة ومستشرقين ،  
 وليرتفع كل اعتراض له على الشعر الجاهلي عن طريق اللهجات . ولو كان  
 صاحب الكتاب لا يشتغل بالوسيلة عن الغاية لما اشتغل بمسألة سيادة



لغة قريش عن المسألة التي ساقته إليها وتوقفت عليها - مسألة ما اذا كان من الممكن عدم اختلاف الشعر باختلاف اللهجات قبل القرآن كما قد أمكن عدم اختلافه مع اختلاف اللهجات بعد القرآن - وإذن لما ترك هذا الموضوع قبل ان يبدي في هذه المسألة الاصلية رأياً واضحاً ، ولوجد لو حاول ابداء رأى أنه لا يستطيع ذلك حتى يحدد الفترة التي عبر عنها قبيل الاسلام ليرى أمي أكبر أم أصغر من الفترة التي قيل فيها ما صح عند القدماء من الشعر الجاهلي المدناني ، أي الفترة التي تبدأ من أواخر القرن الخامس بعد الميلاد بعد أن غلبت قريش على مكة بنصف قرن تقريباً

ولكن صاحب فصل « الشعر الجاهلي واللهجات » هو نفس صاحب فصل « الأدب الجاهلي واللغة » ، والعوامل التي جعلته يخطئ جوهراً الموضوع هناك جعلته يخطئ جوهراً الموضوع هنا ويمضي على وجهه : تارة يتساءل عن أصل لغة قريش ليعرب عن يأسه من الوصول يوماً ما الى جواب ، وتارة يبين كيف فرض الاسلام لغة قريش على العرب جواباً على اعتراض عليه لم يفهمه من « بعض أنصار القديم » ، وتارة يتخذ اتفاق القرآن والشعر الجاهلي مركباً الى الطعن في امانة القدماء وبراه أمراً لا ينبغي ان يحمل على الاطمينان الا الذين رزقوا حظاً من السذاجة لم يتح له مثله ويستطرد الى حكاية ابن عباس ونافع بن الأزرق ليتكلف انكارها وليست بنافعة ان بطلت ولا بنافعة خصومه كثيراً اذا صحت ، ثم لا يرى بأساً في سبيل انكارها ان يحرف بعض المروى من كلامها قليلاً اذا ظن أن التحريف أقوى له ، فيقول على لسان نافع : ما رأيت أحفظ منك يا ابن عباس بدلاً من « ما رأيت أروى منك قط » . ويحجب على لسان ابن عباس : ما رأيت أحفظ من علي ، بدلاً

من « مارأيت أروى من عمر ولا أعلم من علي » كما يرويها المبرد <sup>(١)</sup> . وقد تكون « ولا أعلم من علي » من زيادات الشيعة كما يوسوس ، ولكن « مارأيت أروى من عمر » هو الجواب الذي يهم في الحكاية ، ولم يحذف الشيعة الذين ابتدعوا الحكاية في غلته وإن حذفه هو الآن .

ولسنا ندرى ماذا يريب صاحب الكتاب من اتفاق ما بين الشعر الجاهلي والقرآن وقد أجهد نفسه في أن يثبت سيادة لغة قريش قبيل الاسلام على قبائل الذين قالوا الشعر الجاهلي ، وأقر في موضع آخر من الكتاب أن لغة القرآن هي لغة العرب في عصره « أي في العصر الجاهلي » . أي غرابة في أن يتفق الشعر والقرآن اذا كانت اللغة واحدة والعصر واحداً في نظر صاحب الكتاب ؟ لكن صاحب الكتاب يكتب بهواه لا بعقله ومن العبث أن يُحاكم الى العقل من يفكر بهواه

أما وقد عجز صاحب الكتاب في هذا الموقف الثالث موقف « الشعر الجاهلي والبهجات » عن اثبات فرضه أو ترجيحه أو تبريره ، كما عجز عن ذلك كله في موقفيه السابقين موقف الأدب الجاهلي واللغة ، وموقف الحياة الجاهلية بين الشعر والقرآن ، فإنه لم يبق من تمام نقد بحثه هذا الا التنبيه الى الجانب الآخر الذي ازداد رسوخاً بهذا العجز : جانب صحة الشعر الجاهلي الذي صححه القدماء وأيدم في تصحيحه المستشرقون . واتضح قوة موقف القدماء بعجز اضداده عنه أبر طبعي كاتضح قوة جبهة ما اذا ارتد العدو منهزماً عنها بمد أن والى عليها المهجمات . وليس هناك شك في أن الواجب على صاحب الكتاب الآن أن يدع فرضه هذا جانباً ، وإن عز عليه ، إن كان يريد أن ينزل على سنة العلم في الحكم والاختيار بين موقف جديد مقترح وموقف

العلم ، فان سنة العلم في هذا أن يظل مستمسكاً بموقفه القديم حتى يعجز موقفه القديم عن الدفاع ، وحتى يتضح له في غير شك فضل قوة الموقف الجديد على قوة الموقف القديم الذي كان يستمسك به جمهور أهل العلم قبل ورود الرأي الجديد . فالقاعدة التي هي ضمان الوثوق من الاصابة عند العلماء هي : القديم على قدمه حتى يتبين ماهو أقرب منه الى الحق . ونظن أن قد تبين أن موقف صاحب الكتاب فيما افترض أبعد كثيراً عن الحق من موقف القدماء ومن موقف جمهور أهل اللغة من العلماء اليوم ، وان كنا لانطمع أن يلقى هذا تسليماً من صاحب الكتاب

### العربية ولغة قريش

على اننا نحب قبل أن نختتم هذا الفصل أن ننبه الى شذوذ اضطر اليه صاحب الكتاب في فصله هذا الذي كنا بصدد تقديمه ولم نشر اليه في فصلنا هذا الا من بعيد . ذلك هو موقفه ازاء لغة قريش وتقليبه اياها على لغات العرب قبيل الاسلام وجعلها اللغة الفردة التي بقيت من بين تلك اللغات واستثنائه أن يصل الى أصلها في يوم من الأيام . هذا الموقف نتيجة لازمة للشك الذي تعودته في كل مالا يحسه مما قد مضى عليه الزمان . فكل الذي يحسه أن النبي ﷺ من قريش ، وأن القرآن خاطب قريشاً أول ما خاطب ، وأن اللغة العربية هي لغة القرآن . فاللغة العربية هي لغة قريش . ثم يقف ولا يسلم وراء هذا بشيء . لانه لا يريد أن يسلم الا بأقل ما يمكن من الأمور . وهي خطة كانت نجس لو أنه يتكلم عن شيء كان يجمله هو ويجهله الناس حتى بدأ هو يبحث فيه . لكنه يتكلم عن قطعة مفروغ منها استقر علماء اللغة فيها على رأي - من لدن أولئك الذين تكلموا فيها عن مشاهدة الى هؤلاء الذين يأخذون فيها بالرأي

وبالبيئة. قال أي السائد بين علماء اللغة أن لغة قريش لهجة من لهجات لغة عامة هي في صميمها هذه التي بين أيدينا. وصاحب الكتاب يريد أن يجعل هذه اللهجة هي الأصل لغير ما سبب سوى أنه لا يريد أن يسلم للقدماء بشيء. هو مستعد لأن يسلم أن قد كان هناك لغات مختلفة بعدد القبائل ولكنه غير مستعد للتسليم بأن تلك اللغات كانت في صميمها متحدة، وأن الاختلاف بينها كان في جزئيات لا تعدو أن تجعلها لهجات متعددة للغة واحدة. وهو مستعد للتسليم بأن قريشاً فرضت لغتها على غيرها من قبائل الحجاز ونجد قبيل الاسلام وإن لم يكن في التاريخ ما يدل عليه، ولكنه غير مستعد للتسليم بأن اختلاط تلك القبائل في الظروف المختلفة في العصور الطويلة قرب بين لغاتها شيئاً فشيئاً حتى نشأ عنها بطول الزمن لغة واحدة في الأدب ذات لهجات متعددة في الكلام اتخذتها قريش من غير ما تشعر كما اتخذها غيرها، لأن قريشاً لم تعد أن تكون قبيلة من القبائل معها يكن من امتياز قبيلتها في بعض الأمور التي اكتسبها إياها نزولها حول البيت. وكل ما كان من فرق بين قريش وغيرها في ذلك على ما يظهر هو غلبة اللغة الأدبية العامة على لهجة قريش لقرب منازل قريش من تلك الأسواق التي كانت فيها كانت مجال المباحثات الأدبية في المواسم فكانت قريش تحضر تلك الأسواق بمجملتها ويحضرها غيرها من القبائل بوفودها فتأثر بتلك الأسواق لغة الأدب، لغة الشعر على الأخص، في القبائل وتأثر بتلك الأسواق لغة الأدب ولغة الكلام في قريش ومعها يكن من ذلك فإن التاريخ لم يرو أن العرب لم يكونوا يتفاهمون في المجامع، أو أنهم كانوا يجحدون مشقة في التغام عند الخطاب، سواء ألقوا أفراداً أم جماعات في الحروب أو المواسم أو عند ملك من الملوك. ولقد جاء الاسلام وعرض النبي ﷺ نفسه على القبائل في المواسم، وجاهد العرب مجتمعين

ومنفريقين ، ووفدت عليه وفود من جميع أنحاء الجزيرة ، وكتب الكتب الى الجهات ، وأرسل من رجاله في القبائل على اختلافها من يقههم في الدين ، ومن يجمع الزكاة ، فلم يرو التاريخ أن شيئاً من ذلك كشف عن اختلاف بين العرب في اللغة يصعب معه التفاهم عند الخطاب . حتى اليمن القريبة أسلمت على يد علي رضوان الله عليه من غير أن يلقي منهم أو يلقوا منه صعوبة في الحوار . ثم ارتد من قبائل العرب بعد النبي ﷺ أنها داراً وأقربها عهداً بالاسلام ممن لا يمكن أن يكون تأثر بالاسلام في لغته ، واختلطت عند القتال السرايا بالسرايا والجيوش بالجيوش وكان الانذار والاعذار الى المرتدين قبل كل قتال ، واختلطت بعد توبة المرتدين الأفراد بالأفراد والجماعات بالجماعات في كل ساح من ساحات الجهاد ، فلم يرو التاريخ أن اللغة قامت حائلاً دون التفاهم اللهم الا في حادثة واحدة أو في حادثتين استغلق فيها المعنى بكلمة في جملة . الا يدل ذلك دلالة واضحة على أن لغة القبائل كانت في صميمها واحدة ؟ قد توجد الكلمة في بعض القبائل بمعنى غير معناها في الأخرى ، وقد ينطق بالكلمات على وجه مختلف قليلاً أو كثيراً بين القبائل ، ولكن اللغة في أصولها وفي جمهرة كلماتها واحدة عند الجميع

ويزداد هذا وضوحاً بما دوّه العلماء من اللهجات ورواه التاريخ من الامثلة . فلما اللهجات فقد ذكر الاستاذ الشيخ علام سلامه طرفاً كبيراً منها في بعض مذكراته <sup>(١)</sup> ورد ما ذكر منها الى تسعة أصول تنفر الى نحو ثلاثين فرعاً نسب منها نحو عشرين الى ثمانى عشرة قبيلة أو بطن من قبيلة وترك نحو عشرة غير منسوبة . فمن تلك الأصول التسعة ثمانية لانهول دون الفهم . فأنت لانهول دون فهمك المراد أن يقال ما فلان قائماً كما يقول الحجاز أو ما فلان

(١) تاريخ اللغة والادب في العصر الجاهل لطلبة السنة الأولى من دار العلوم العليا

قائم كما يقول غير الحجاز ، ولا « إن هذان الرجلان » كما يقول بنو الحرث بن كعب أو « إن هذين الرجلين » كما يقول غيرهم من العرب ولا « يخرج » كما تقول بهراء أو يخرج كما تقول غير بهراء . ولا « مشاء الله » كما يقول اعراب الشعر وعمان أو ماشاء الله كما يقول غير الشعر وعمان ولا « هما اللذان فضلا كذا » أو هما اللذان فعلا ولا هذا البقر أو هذه البقر ولا أنت الذي فعلت أو « أنت ذو فعلت » . ولكن بعض فروع الاصل التاسع - أصل الابدال - قد تتنكر بها بعض الكلمات وإن كنا لانظن الجمل تتنكر بها خصوصاً على من ثبته اليها . فأنت اذا قرأت « هَرَادَ » لم تفهمها ولكن لا يصعب عليك اذا سمعت « هراد أن يفضل كذا فلم يقدر » أن تفهم أن معناها أراد وأنت اذا رأيت « عَيَّ » و « عَالَك » لم تفهمها حتى اذا سمعت « كل حي هَالِك » و « هذا ليل ليل هَالِك » لم يبعد عليك أن تفهم معناها « كل حي هالك » و « هذا ليل ليل هالك » وإن كان الفهم يصير أصعب اذا تكررت في الجملة الحاء وعلى كل حال فأكثر أنواع الابدال إبدال طبعي بين الحروف المتقاربة الخارج كإبدال الهمزة هاء أو عيناً أو بالعكس وإبدال الميم باه أو نونا أو بالعكس مثل إنه وعينه<sup>(١)</sup> وما اسمك وباسمك<sup>(٢)</sup> وامتقع وانتقع . ولا يفوتنا أن ننبه هنا الى أن قليلاً جداً من هذا كله ما يخرج به الشعر من وزن الى وزن ، ولا أن ننبه الى أن هذا الباب قد دخلت منه كلمات كثيرة جداً في اللغة العربية الحية مما يوضح أثر الاختلاط في التوحيد بين لغات القبائل ، أو بالأحرى في التقريب بين لهجاتها

وأما الامثلة التاريخية التي تدل على أن ما يسمى لغات العرب إنما هي لهجات متقاربة للغة عامة واحدة فكثيرة جداً أهمها وأوقعها من غير شك ما ضبط ودون

من قراءات القرآن . فان كل آية تقرأ على قراءة منها مثل تاريخي لاشك فيه . وقد ذكر المبرد فيما ذكر انه قد قريء <sup>(١)</sup> « ولا تأخذكم بهما رافة في دين الله » بمعنى رافة ، وانه قد قريء <sup>(٢)</sup> « أفتَمَرُونَهُ على ما يرى » بمعنى أفتدفعونه عما يرى بدلا من « أفتَمَرُونَهُ على ما يرى » ، وأن في مصحف ابن مسعود <sup>(٣)</sup> (ودُّوا لو تدهن فيُدِّهِنُوا) والقراءة « فيدھنون » على المعطف . ومصحف ابن مسعود أحد المصاحف التي يقول الطبري انها حجت محو ولكن نقل المبرد عنه يدل على أن المحو كان من أيدي دهاء الناس لامن أيدي العلماء وعلى أي حال فلا مثله التي ذكرها الطبري نفسه هي من نوع اختلاف الهمجات مثل قراءة زيد ابن ثابت « إن آية ملكه أن يأتيكم التابو » وقراءة ابن بن سعيد وعثمان « ان آية ملكه أن يأتيكم التابوت »

وهناك أمثلة أخرى تختلف فيها الكلمات الدالة على المعنى الواحد كالذي يروى من أن أبا هريرة رضي الله عنه لم يفهم قول النبي ﷺ حين قال له ناولني السكين حتى اذا فهم قال : ألمدية تريد ؟ فلما قيل له نعم قال أو نسي عندكم سكيننا ؟ وقد صارت كلتا الكلمتين بعد من ارث العربية الحمية . وقد قرأ عبد الله ابن مسعود ( ما ينظرون إلأزقية ) <sup>(٤)</sup> والقراءة ( إلا صبيحة ) والمعنى واحد . ومثل هذا الاختلاف موجود بين جميع الهمجات في جميع اللغات ولكنه قليل في العادة بين اللهجة واللهجة ، وأبو هريرة لابد أن يكون عاشر النبي طويلا قبل تلك الحادثة من غير أن يجد داعيا الى مثل ذلك الاستغراب

وعلى أي حال فالاسباب التي كانت تعمل لتقريب بين لهجات العرب قبل الاسلام كانت أسبابا عامة كالتي كانت تعمل بعده ، وكانت موجودة .

(١) كامل اول ص ٣٧٤ (٢) كامل اول ص ٢٠١ (٣) كامل ثان

(٤) تفسير الطبري والكامل للمبرد

عاملة قبل ان تنزل قريش مكة في القرن الخامس الميلادي وقبل ان يصير قريش سلطة من تلك السلطات التي زعم صاحب الكتاب انها فرضت لغة قريش على القبائل

والمستشرقون يرون هذا الرأي مع القدناء ويؤيدونه بالتاريخ ويجعلون لشعر نصيبا موفورا من ذلك التقريب . ولعل من الخير أن ننقل لك من الفصل الذي كتبه الدكتور شورتز وليونارد كنج في « عصر البطولة قبيل الاسلام » <sup>(١)</sup> قولها :

« وقبل أن تؤسس مكة بزمان طويل كان من عادة الحاج أن يجتمعوا في بعض الأماكن في الأشهر الحرم يقيمون أسواقا يتبادلون فيها السلع كما يتبادلون منتجات القراخ . وكان أشهر تلك الاسواق عكاظ ، كان . . . . . يجتمع فيها من قبائل بلاد العرب شجعانهم وفصحاؤهم يتنافسون في الأشعار ينشدونها مدحا لمسائيرهم واشادة بأعمال رجالهم أو اجتهدا في الفوز بالجائزة التي كانت تعطى لأحسنهم غزلا ونسيبا . وكان مشايخ القبائل يرأسهم من ينصبونه « أمير الشعراء » يحكمون في تلك المسابقة التي كانت تقام في أشهر السلم والتي كان يُنْشَف إلى تبيعنها في جميع أنحاء بلاد العرب »

وقد تناول تاريخ المؤرخ العالمي بالتبيين نواحي أخرى من نواحي الحياة في تلك الأسواق في فصل « صبح تاريخ العرب » قال :

« ... وفي أيام ما قبل الاسلام على بعد يوم فقط من مكة كان يقام السوق والمجتمع السنوي العظيم سوق عكاظ نسبة إلى السهل الذي كان يقام فيه ذلك الاجتماع القومي . كان يأتيه الناس من جميع الطبقات من جميع أنحاء شبه



جزيرة العرب ويستمر طول شهر ذى القعدة الذي كان يسبق شهر الحِج في الجاهلية كما يسبقه في الاسلام . فيه كانت المسابقات بين الخيل والالعاب وتناشد الاشعار وجميع أنواع الملاهي تروّح على الناس من عناء ما كان يبرم من أعمال تجارية هامة في سوق عام ينكاد في فحوله واتساعه يرتقي الى أن يكون معرضاً قومياً . وفيه أيضاً كان الرؤساء من عرب الشمال ينظرون بينهم في أمهات الأمور من مسائل السلم والحرب والحلف والتعاهد والنار والتقاضى . فكان اولاد نزار ، كما كانت العرب المستعربة تحب ان تدعى ، يجتمعون في نوع من منتدى عام لا يقل عراقة في القدم عن منتدى طيبة وإن كان أثره مادام قائماً أكبر في بلاد العرب كلها مما يمكن أن يكون قد أتبع لمنتدى طيبة في قديم اليونان . وكان لرؤساء قريش المقام الأول في ذلك المجتمع لقربه من ديارهم ، ولما كان لهم من ثروة وشجاعة وحسن خطاب ،

فأنت ترى أن اختلاف العرب الى أسواقها ومواسمها واستبقاها الى التنافس في الشعر أقسم كثيراً من العهد الذي ظهرت فيه قريش . والعرب كغيرهم لا بد لهم اذا اجتمعوا أن يتفاهموا واخذن فلا بد من أن لهجات العرب لم تكن في ذلك الوقت بحيث يصعب فهم احداها على من ليس من أهلها فهي انما كانت صوراً متقاربة لشيء واحد تتفق فيما بينها في الاسمينيات كما تتفق ثمار الشجرة الواحدة أو أشجار الفاكهة الواحدة . والشجرة القرشية كانت أقرب الى النضوج من غيرها ولكنها لم تعد أن تكون شجرة من شجرات اللغة العربية ولهجة قريش



## نقد بقية الكتاب:

### نظرة اجمالية

لا ندرى ان كان من المهم بعد الذي تبين من فساد فرض صاحب الكتاب ان تناول بالنقد تلك الفصول الكثيرة التي بنيت عليه . والناظر في تلك الفصول يرى خلافاً كثيراً ، بعضه خلوجي راجع الى ارتباطها بذلك الفرض المنهار ، وبعضه داخلي ناشئ عن عيوب ذاتية كالتى بدت في الكتابين الأولين

فالكتاب الثالث في « أسباب انتحال الشعر » فيه تحريف كثير لوقائع التاريخ يبلغ أحياناً مبلغ الافتراء والافتعال . وهو تحريف مقصود فيما يظهر دعا اليه اضطرار المؤلف الى التوسع في الأسباب توسعاً يناسب سعة الفرض المراد تحليله . فلما لم يجد المؤلف في وقائع التاريخ ما يتسع لذلك التحليل حرف التاريخ الى ما يلائم ذلك الفرض ، وجعل تاريخاً ما ليس بتاريخ

والكتاب الرابع في « الشعر والشعراء » عبارة - في صميمه - عن عرض أشعار طائفة من الجاهليين على ذوق المؤلف لا على أذواق أصحابها أو خصائصهم . فما لم يوافق منها رقبته . ومعنى هذا عند التحليل أن صاحب الكتاب رفض أشعار تلك الطائفة لا لأنه اضطر ولكن لأنه أراد

والكتاب الخامس عنوانه « شعر مقبر » ، وإذا قرأته وجدته قد نسج في شعر المضرين على النوال الذي نسج به في شعر غير المضرين ، ووجدت أكثره بعد ذلك عبارة عن تمهيد لا يراد مقياس لصحة الشعر ابتكره الاستاذ.

وسماه مقياسا مركبا وطبقه على شعراء خمسة : أولهم أوس بن حجر وآخرهم  
 النابغة . وقد خرج من ذلك التطبيق على ان أوسا استاذ للباقيين في الشعر على  
 الراجح وفاقا لبعض أخبار ذكرها الأقدمون ، ويخرج النقد من ذلك المقياس  
 وتطبيقه على ان الشعراء أجمعين المتقدم منهم والمتأخر ينبغي أن يكونوا تلاميذ  
 أوس : اذ قليل فيهم من لم يقل شعرا فيه من التصوير المادي مثل ما في شعر  
 النابغة أو زهير أو الحطيئة أو كعب بن زهير .

فاذا ما تخطيت الكتاب الخامس لم نجد إلاكتابين صغيرين في الحجم  
 قليلين في المادة أولها عنوانه « الشعر » ذو ثلاثة فصول خيرها أوسطها ،  
 وصاحب الكتاب أكثر اعتدالا فيه منه في سائر الكتاب . وثانيهما عنوانه  
 « النثر الجاهلي » وهو أصغر الكتب جميعها حجما ومادة ولكنه أكبر  
 الكتب كلها عائمة على صاحب الكتاب ، اذ هو الذي أحل لصاحب الكتاب  
 ان ينثر من اسم كتابه بعد مصادره توصلا الى إخراجها وان بقيت شخصية  
 الكتاب واحدة في الحالين . فذلك الكتاب كما يقولون سبب وجود الكتاب  
 بعد انعدامه . هو Raison d'être الكتاب كما يقول الأفرنج . فاذا ما جئته  
 وجدته نحو خمس ورقات ينكر فيها صاحبها النثر الجاهلي للأسباب التي أنكر  
 من أجلها الشعر الجاهلي .

هذا هو معنى الكتب الخمسة الباقية التي نرى من التضييع ان تناولها  
 بالنقد المفصل ، والتي تتردد الآن في تناولها بالنقد الجمل لشكنا في إمكان  
 ذلك من غير ان نكرر لصاحب الكتاب من عيوب النظر والاستدلال ما قد  
 نجلى في الكتاتين الأولين . ولكن لعل تمام النقد يقضي بهذا . لعله يقضي  
 باستعراض بقية الكتاب في سرعة واختصار وإن تعرضنا بذلك لشيء  
 من التكرار

## ١ - أسباب (انتحال) الشعر

وقد كنا نظن الانتحال معناه ادعاء الشخص لنفسه ما ليس له من الشعر أو القول حتى جاء صاحب الأدب الجاهلي فاستعمل الكلمة بمعنى وضع الشعر ونسبته الى من لم يقله وكنا نظن ان نسبة الشعر الى من لم يقله ناشئة أكثرها عن الجبل ، فهي نوع من أنواع الخطأ والتخليط لامن أنواع الكذب ، حتى جاء صاحب الكتاب فلم يجعل لمثل هذا النوع من الخطأ موضعاً وجعله كله من الكذب العبد . وكنا نظن الوضع والانتحال ظاهرة فردية يأتيها من الشعراء بعض من قل حفظه من الصدق حتى جاء صاحب الكتاب فجعلها ظاهرة عامة تنشأ عن أسباب عامة وقع فيها أمة بل أمم بأسرها

ومعها يكن من ذلك فقد كتب صاحب الكتاب فصولاً في أسباب « الانتحال » وقدم بين يديها فصلاً في أن « ليس الانتحال مقصوراً على العرب » ذهب به الوهم فيه الى أن « أنصار القديم » يجوزون جزءاً شديداً من تلك الظاهرة الأدبية ظاهرة « الانتحال » . وكأنه أراد أن يحبك عليهم أطراف الجزع فاستنبط لهم تلك الظاهرة من طريق لا يستطيعون منه فراراً ، طريق المقارنة بين العرب وبين اليونان والرومان . فالعرب واليونان والرومان أمم تكاد عنده تكون سواء في كل شيء لأنها سواء في القدم . وإذا كانوا سواء في كل شيء فهم سواء في « الانتحال » وقد حمل على اليونان والرومان فلا بد أن يكون قد حمل على العرب وقد كشف عما حمل على اليونان والرومان الديكارتيون ، فلا ديكارتيون هم الذين سيكشفون عما حمل على العرب . وها الأستاذ قد بدأ قد يده ليزيح عن ذلك المحمول الغطاء

ولو كان في القدماء أو أنصارهم من ينكر أن قد كان هناك نحلة وانتحال كان مثل هذا الكلام رضم تفككه مفهومًا من الأستاذ. لكن القدماء أنفسهم سبقوه بثلاثة عشر قرناً إلى استكشاف النحلة والانتحال في الأدب الجاهلي وغير الجاهلي. وهو فيما حاول تبينه من أسباب ذلك لم يزد على أن اتخذ ما قال ابن سلام وما رواه صاحب الأغاني جرثومة تكاثرت تحت قله حتى غطت تلك الصفحات الكثيرة من كتابه. وكل الفرق بينهم وبينه أنهم اعتدلووا نظراً، واقتصدوا وأسرفوا، ووقفوا في القول بالخل على الجاهليين عند حد الدليل ولم يفت عند حد. فلم يجعلوا الشعر الجاهلي كله محمولا وهو يريد أن يجعله محمولا كله، فلن أنكر أحد عليه ذلك الشطط عند ذلك انكاراً للوضع والانتحال جملة، وطفق يثبت الوضع والانتحال بما لا يثبت منهما شيئاً. طفق يستشهد على ما كان من العرب بما كان من اليونان والرومان لأن الجامعة التي جمعهم في القدم تجمعهم بزعمه في الوضع والانتحال أيضاً، سنة (١)

من الله جرت على اليونان وغير اليونان فلماذا تتخلف في العرب؟ والحق أنا لا ندرى لماذا تتخلف أو لماذا لا تتخلف، لأننا لا ندرى أنها سنة من السنن، في الأمم القديمة أو في الأمم الحديثة. وكل الذي ندره أنها إن كانت سنة قلنا لم تتخلف في العرب إذ يكفي في تحقيقها ما شهد به قدماء العرب أنفسهم من الوضع على الجاهليين. وإذن فليس هناك ما يستحيل فصاحة الأستاذ حجة لسنن الله أن يقول أحد بتخلفها. اللهم إلا أن تكون تلك السنة أو ذلك القانون الذي استكشفه الأستاذ كميلاً لا كيفياً، يستطيع الأستاذ به أن يقدر كمية الوضع والانتحال في عصر من العصور القديمة لأن ثبت مجرد وقوعهما، وأن يكون الأستاذ قد قدر به الوضع في العرب فوجده مثله في

اليونان ، وأن يكون قدره في اليونان فوجده يشمل كل شعرم القديم أو يكاد .  
اذن يكون أنصار قديم العربية في مصر وأنصار قديم العربية واليونانية في  
أوروبا سواء في جهل هذا القانون أو التكذيب به ، وهم في ذلك معنورون  
لأنه يخالف الواقع مما يعرفون

### هوميروس

لقد ذكر الأستاذ هوميروس مرارا في كتابه ، ولكن حبشا تستوضح  
من كلامه موقف النقد الحديث لقاء هوميروس . وإذا كان هناك فيما حدثك  
به شيء أوضح من غيره فهو أنه لم يصح لهوميروس ، ولكثير غيره ،  
شيء عند النقد الحديث ، وهو موقف قد وقفه النقد حقيقة من هوميروس يوما  
ما ، ولكن ذلك اليوم قد مر عليه الآن أكثر من مائة عام جاء فيها بعد وُلّف  
الألماني قائد ذلك المذهب رجال مثل افردمولر وفيلكر وتيرش درسوا  
المسألة الهومرية درما مستقصى وأسرفوا في العناية بها حتى كان منهم من درسها  
وكتب فيها من الناحية اللغوية وغير اللغوية أكثر من ثلاثين عاما وكانت  
نتيجة تلك الدراسة المستقصاة أن تلاشى التطرف اللغوي ونبت لهوميروس  
شيء كثير صحيح (١)

ومن العجيب أن التطرف في الاعتقاد بصحة الالياة قد أدى سليمان  
بالفعل إلى استكشاف طروادة وغير طروادة في البقاع التي وصفها هوميروس ،  
وأسس على يديه مدرسة تنقيب عما قبل التاريخ كشفت عن مدينة ميّقنيّة  
Mycenean كانت في عصر هوميروس أو كان عصر هوميروس في آخرها ،  
وكشفت عن مدنات آخر أقدم كثيرا من عصر هوميروس كان مركزها

(١) انظر مقالة الالياة للعلامة سلبان البستاني مطبعة الهلال سنة ١٩٠٤ . وانظر المسألة الهومرية  
The Homeric Question من مقال Homer في دائرة المعارف البريطانية

كرت سماها السير هنرى ايثانز بالمدينيات المينوية نسبة الى مينوس الملك الذى ذكره هوميروس حين قال في الأوديسة « وفي كريت توجد كنسوس مدينة عظيمة حكم فيها مينوس تسعة فصول كان فيها الصديق الحميم لافس القدير » <sup>(١)</sup> . ولم يكن التاريخ يعلم قبل القرن العشرين ان مينوس الملك الخرافي كان ملكا تاريخيا عاش في كريت حقا ، وفي كنسوس من مدن كريت ثم في قصره الابيض بكنسوس ، وان كانت الخرافة تقول عن قصره انه كان من رexam وأثبت التنقيب انه كان من حجر ، كما أثبت أن المتاهة [ Labyrinth ] التي نحدثت عنها خرافة تسيوس حقيقة <sup>(٢)</sup> لخرافة . وبالجملة فلن الأمر في القصة الهوميروية أبعد كثيرا مما يريد صاحب الادب الجاهلي أن يفهم الناس فقد كان الناس ، كما يقول جورج جلاسجو <sup>(٣)</sup> ، يطمشون الى أنه خرافة حتى أواسط القرن التاسع عشر حين يئس المؤرخ جروت ومن معه أن يصلوا من تحليل تلك الخرافات الى وقائع يمكن الاعتماد عليها . وهي وجهة « كان مقدرا عليها أن تنقلب بطريقة بسيطة رأسا على عقب » <sup>(٤)</sup> يشير الى حكاية شليمن وكيف حمله اعتقاده وهو طفل في صحة الالبادة على الاقتصاد ليستطيع التنقيب عن طروادة ، ذلك التنقيب الذى كشف عن المدنية الميقينية والذى وضع به أساس البحوث الحديثة عما قبل التاريخ

فأنت ترى أن الامر قد تعدى ثبوت الالبادة والاذيسة لهوميروس الى ثبوت معالم القصصين ذاتهما ، وانه يلينا النقد الأدبي الحديث قد صحح لهوميروس كثير من شعره القصصى اذا بالتنقيب الاثرى الحديث يثبت كثيرا

(١) انظر مقال جورج جلاسجو عن الاستكشافات في كريت في مجلة الاستكشاف Discovery

يونيه سنة ١٩٢٠

(٢) انظر المقال الثاني لجورج جلاسجو في مجلة الاستكشاف أغسطس سنة ١٩٢٠

(٣) جورج جلاسجو مجلة Discovery يونيه سنة ١٩٢٠

من مع ذلك القصص ، أو قل يهتدى بذلك القصص الى كثير من حقائق ما قبل التاريخ . واذا عرفت ان عصر هوميروس نفسه لم يكن يعرفه التاريخ اليوناني القديم لأنه انقضى وانطمس قبل أن يطلع فجر ذلك التاريخ ، وأن هيرودوت وتوسيديد كانا يريان القصص الهومييري خرافة لا تاريخ فيها حتى استطاع التنقيب الأثري بمدحمانحو ثلاثة وعشرين قرناً أن يثبت أن لذلك القصص أساساً من الواقع . اذا عرفت ذلك عرفت أولاً سوء المام صاحب الكتاب بموقف النقد الحديث ازاء هوميروس وعصره وقصصه ، وعرفت ثانياً أن الشك في المصور التاريخية وفي أشخاصها وحوادثها اعتباراً لا يليق ولا يجوز في وقت ترى فيه ما اطمأن الناس أكثر من ٢٥٠٠ عام الى أنه قصص خرافي قد أثبت البحث والتنقيب أنه ممزوج بكثير من التاريخ . ثم عرفت أن جاهلية العرب القريبة التي شهدا أناس شهدوا الاسلام من الظلم والسفك مقارنتها بجاهلية اليونان المنقطع ما بينها وبين فجر تاريخ اليونان فمن الظلم والسفك قياس عصر مهلهل وامريء القيس الذي كان قبل الاسلام بقرن على الاكثر بعصر هوميروس الذي كان قبل زمن الاسلام بأربعة عشر قرناً على الأقل . ذلك ظلم وسفك ولولم يثبت من هوميروس حرف ا ذلك ظلم وسفك ولو كان قانون القدم « والاتحال » الذي جاء به صاحب الكتاب حساباً من الحسابات لاختيالا من الخيالات !

### تحريره التاريخ

فلندع الآن الاستاذ وقوانينه ولننظر في الفصول التي كتبها عن أثر كل من السياسة والدين والقصص والرواية والشعرية في فجلة الشعر . لقد أفرد لكل من هذه العوامل فصلاً ، واجتهد في كل فصل أن يصور للقارىء تلك



العوامل تدفع الناس دفعا الى تزوير الشعر على الجاهليين وغير الجاهليين تزويراً لا يبقى معه من ذلك الشعر التاريخي شيء . وقد وجد نفسه مضطراً في ذلك الى أن يصور الحياة العربية بعد الاسلام تصويراً آخر غير الذي يعرفه التاريخ كأنما أراد أن يستكشف حياة اسلامية جديدة كما استكشف حياة جاهلية جديدة ولكن مع تحسين هذه وتسوية تلك . أو كأنما أراد أن يرينا بالفعل كيف يمكن أن ينتهي هو وشيعته « الى تغيير التاريخ أو ما اتفق الناس على أنه تاريخ » (١)

وأول ما ترى من ذلك التغيير والتبديل تفرقه في الاسلام بين الدين والسياسة واخراجه من الدين كل ما لم يكن من الرسول دعوة باللسان ، أو كل ما كان من الرسول جهادا في سبيل الله بالسلاح ، ولو كان مقابلة للقوة بالقوة في غير اعتداء ، وفلا للحديد بالحديد في غير طغيان ، دفعا عن الحق وزيادا عن المستضعفين . فهو يرى أن دعوة النبي كانت دينية ما كان في مكة ، أي ما صبر صلوات الله عليه وصبر المسلمون على أذى المشركين من أهل مكة وتعذيبهم الضعفاء من المسلمين بالحجارة المحماة والرمضاء والدخان . حتى اذا لم يزدد المكبون وأشياهم بصبر المسلمين على الأذى سنين إلا استهتروا واستكبرا وعنادا وافسادا ، ولم يبق بين المسلمين وبين القلة أو الردة إلا الهجرة الى حيث لا يملكون كثيرا ولا قليلا من مأوى أو زاد ، ولم يبق بعد الهجرة بينهم وبين من أخرجهم من ديارهم إلا الكيد وإلا السلاح - حتى اذا لم يبق غير هذا عد صاحب الكتاب التجأهم الى السلاح بعد أن ألجئوا اليه سياسة لا ديناً ، وعد انصراف النبي وأصحابه عن السلم الى الحرب انصرافا من الرسول صلوات الله عليه ومن المسلمين عن الدين الخالص الى الدين غير

الخلاص ! كأن المسلمين حين صبروا في مكة لم يصبروا طوعا لأمر الله وحين قاتلوا في المدينة لم يقاتلوا بأمر الله ! أو كأن الذي أنزل « فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل ولا تستعجل لهم » <sup>(١)</sup> ليس هو الذي أنزل « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله » <sup>(٢)</sup> ! وإلا فامعنى انكار صاحب الكتاب أن يكون من الدين ما يعلم الناس أجمعون انه في الاسلام من الدين ؟ وما معنى قوله <sup>(٣)</sup> « إن الجهاد بين النبي وقريش قد كان دينيا فالصالح ما أقام النبي في مكة ، فلما انتقل الى المدينة أصبح هذا الجهاد دينيا وسياسيا واقتصاديا » ؟ وقوله « نستطيع ان نسجل مطمئنين ان هذه الهجرة قد وضعت مسألة الخلاف بين النبي وقريش وضما جديدا ، مهلت الخلاف سياسيا يعتمد في حله على القوة والسيف بعد ان كان يعتمد على الجدل والنضال بالحجة ليس غير » ؟

وهل كان النبي وحزبه يُسرّون الطمع في الملك والتغلب والقهر ما كان وكافوا ضغاء في مكة كما يُشعر به قول هذا المؤرخ الجديد « ولم يكن يطمع في ملك ولا تغلب ولا قهر أو لم يكن ذلك في وهونه » فلما قوى في المدينة أظهر ما كان يُسرّ « وأصبح موضوع النزاع بين قريش والمسلمين ليس مقصورا على ان الاسلام حق أو غير حق بل هو يتناول مع ذلك الامة العربية أو الحجازية على أقل تقدير لمن قد عنى والطرق التجارية لمن تخضع » ؟ وهل كان النبي صلوات الله عليه واصحابه يفهمون على هذا النحو سيرة النبي ودعوته حتى يستبيح صاحب الكتاب ان يردف قوله المتقدم بقوله « وعلى هذا النحو ومعه نستطيع ان نفهم سيرة النبي منذ هاجر الى المدينة ، لا مع

قريش وحدها بل مع غيرها من العرب ، بل مع اليهود ايضا ؟  
وعلى هذا النحو من التحريف جرى صاحب الكتاب فيما صور من  
الحياة الاسلامية في صدر الاسلام وفيما نقل من وقائع ذلك التاريخ . فزعم  
أولا أن الهجرة أوجدت بين قريش والانصار عداوة جاهلية عجز الاسلام  
عن ان ينهض بها بعد ان اصطبت بالدم في صدور قريش بعد بدر وفي صدور  
الانصار بعد أحد .. مع ان العداوة بقطع النظر عن اختلاف بواعثها عند  
الفريقين كانت في صميمها بين قريش وقريش قبل بدر وقبل أحد . فقريش  
هي التي قتلت قريشا في بدر ، وقريش هي التي ثارت من قريش في أحد . فبن  
أكثر من قتل ببدر من رؤساء قريش مكة قتلهم قرشيون : شيبة بن ربيعة  
قتله حمزة ، وعتبة بن ربيعة قتله حمزة وعلي بعد ان كان هو قد أصى عبدة  
ابن الحارث بن عبد المطلب ، والوليد بن عتبة قتله علي ، والاسود بن عبد  
الاسد المخزومي قتله حمزة في الحوض ، وحنظلة بن أبي سفيان قتله علي .  
قريش المسلمة هي التي قتلت في بدر قريشا المشركة - نريد رؤساءها . وليس  
أدل على ان العداوة قبل بدر إنما كانت بين قريش وقريش ، لا بين قريش  
والانصار ، من إياه عتبة وأخيه شيبة وابنه الوليد ان يبارزوا من برز اليهم  
من الانصار في بدء الموقعة . قالوا : ا كفاء كرام وما لنا بكم من حاجة . ليخرج  
الينا ا كفاؤنا من قومنا . قال النبي ﷺ قم يا حمزة قم يا عبدة بن الحرث قم  
يا علي <sup>(١)</sup> . وليس أدل على ان العداوة إنما ظلت بعد بدر بين قريش  
وقريش ، لا بين قريش والانصار ، من ارسال أبي سفيان الى الانصار في  
بدء موقعة أحد أن خلا بيتنا وبين ابن عمنا فلا حاجة لنا الى قتالكم . قريش  
الموتورة في بدر لم تكن تريد في أحد إلا أن تنار من قريش الوائرة . وقد

مكنها انخداع الرامة عن وصية النبي صلوات الله عليه من نيل ما تريد فجرح النبي جراحه ومثل بحمزة ذلك التمثيل الذي صار سبة على زوج أبي سفيان . وقد قتلت الانصار في الموقعتين طبعا وقُتلت ، ولكن الانصار لم تكن مقصودة بعداوة قريش مكة إلا عرضا ، وكان ما بين قريش المشركة وقريش المسلة أكبر بكثير مما بين قريش المشركة والانصار . ومع ذلك فقد نجاهل صاحب الكتاب قريشا المسلة ، قريش المدينة ، وجعل الامر كله بين قريش مكة والانصار في حياة النبي وبعد النبي ، وجعل فتح النبي مكة انتقالا للسلطان السياسي الذي يزعمه من قريش الى الانصار ، مع أن الانصار إن أخذنا بظاهر الامر لم يكن لهم سلطان في حياة الرسول ولا بعده . ففي حياة الرسول كان الامر للرسول وهو من قريش . وبعد حياة الرسول كان الامر للخليفة وهو من قريش . فلم يكن هناك اذن ما ينافي أبو سفيان أو غيره من أجله انتظاراً لان يعود السلطان الى قريش كما يؤسوس صاحب الكتاب ، إذ السلطان كان دائما في قريش قبل الفتح وبه . كان قبل الفتح منقسما بين قريش مكة وقريش المدينة . وصار كله بعد الفتح لقريش المدينة أو بالأحرى لقريش مطلقا لان قريشا دخلت كلها بعد الفتح في الاسلام . هذا اذا نظرنا الى الامر بين الجاهلية التي ينظر بها صاحب الكتاب وأخذنا بمرئى الامور دون جوهرها كما يأخذ . أما اذا أخذنا في الامر بجوهره وبالواقع فان الاسلام يجب ما قبله ، والبيئة الاسلامية لم تكن تعرف عصبية الجاهلية ، ولم تكن تعرف جامعة ولا أخوة غير جامعة الاسلام واخوته . كانت كذلك في مكة قبل الهجرة ، وكانت كذلك في المدينة بعد الهجرة ، وكانت كذلك في جميع بقاع الاسلام زمتا طويلا بعد وفاة الرسول . ولولا ذلك ما ظهرت وما غلبت على ما حولها من البيئات . ولم يكن ليتفق مع الاسلام غير ذلك : ففي مكة قبل الهجرة لم يكن

الرجل ليستطيع الدخول في الاسلام من غير ان يخرج على المشيرة ويجعل  
عصبية الجاهلية تحت قدمه . وكان المسلم يختار دينه على أهله اذا أبى أهله إلا  
أن يترك دينه أو يتركه . وغلبت جامعة الاسلام عصبية الجاهلية ونعرتها ،  
فكان العبد اذا أسلم يصير قرين السيد القرشي المسلم ، لا يراه القرشي إلا أخا  
يمد ان كان قبل الاسلام لا يراه إلا عبدا . وما هي الهجرة الا بيع الامل  
والبلد والمال واختيار الدين على ذلك كله حين لم يكن من الخيرة بد ؟ وما هي  
النصرة الا تغليب الاسلام على كل ما سواه وبذل البلد والمال لمن لا مأوى ولا  
مال لهم من المهاجرين ؟ ثم ما هي اذا لم تكن بذل النفس دونهم لغير ما جامعة  
سوى جامعة الدين ، ولو اقتضى ذلك مقاطعة الاديان من الامل والصحاب  
ومحاربة الابعدين ممن لم يكن بين الانصار وبينهم قبل الاسلام خلاف ؟ أليس  
صاحب الكتاب يرى القرآن حجة على ما حدث في عهده ؟ إذن فليقرأ - إن لم  
يكن قرأ - « والذين تبوءوا الدار والايمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم  
ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم  
خصاصة » . « لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله  
ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم » . وصدق الله  
ويذكر صاحب الكتاب « مقدار حظ العرب من العصبية وحرصهم على  
التأثر للبراء المسفوكة وجدهم في الدافع عن الاعراض المنتهكة » في سبيل  
الاستدلال على بلوغ « الضئيلة بين هذين الحيين من أهل الحجاز أقصى  
ما كانت تستطيع ان تبلغ » فهل كان هناك بين قريش والانصار أكثر مما  
كان بين الاوس والخزرج قبل الاسلام ؟ وهل كان بين شعراء حيين أكثر  
مما كان بين شعراء الاوس يقودهم قيس بن الخطيم وشعراء الخزرج يقودهم  
حسان ؟ فقد سل الاسلام ما كان بين الأوس والخزرج ، وأبدلهم بالعداوة محبة

دائمة باعتراف صاحب الكتاب نفسه لانه لم يذكر قط أن الضغينة عادت بعد وفاة النبي فزال الرماد عنها وتأججت نارها بين الانصار . فلم يستأصل الاسلام العداوة من بين الاوس والخزرج ولا يستأصلها من بين قريش والانصار . ولماذا - اذا كان الامر في السموم بين قريش مكة والانصار كما يقول صاحب الكتاب - لماذا قسم النبي صلوات الله عليه غنائم حنين على قريش مكة واعراب البادية ولم يعط الانصار شيئاً ، من غير ان يخشى ان يفسد الامر بين قريش والانصار أو بين الانصار وبينه وهو ما كان يحصل لو أن أمر العصبية في صدر الاسلام الاول كان على ما وسوس صاحب الكتاب وصور ؟ ثم لماذا لم يزد الانصار بعد ان حرموا من تلك الغنائم الكثيرة على ان تحدوا فباينهم لقد لقي النبي أهله ، فها هي الا ان جمعهم حين بلغه ذلك عنهم وخطبهم تلك الخطبة التاريخية التي ليس لها في تاريخ الانسانية مثيل ، والتي هي في الحقيقة وستظل أبداً بادصك شرف الانصار ، حتى بكوا وقالوا رضىنا برسول الله قسماً ؟ أو أتر عصبية هذا ؟ أو فعل من يتخوف وجود عصبية أو فعل من يعيش لحطام دنيا ؟ واذا كان هذا سلوك جميع الانصار ازاء قريش المغلوبة علم الغلبة عام الفتح ، وقريش أقرب ما تكون عهداً بشركها ، والانصار أقرب ما يكونون عهداً بعداوة قريش ، فإذا غير الهوى يجعل صاحب الكتاب يشير ضغينة بين قريش والانصار بعد ان زالت تلك الضغينة بدخول قريش في الاسلام ، وبعد ان مكث النبي صلوات الله عليه في المسلمين ثلاث سنين بعد الفتح . وبعد ان بايع الانصار مختارين خلفاء من قريش ليس منهم غير واحد من بيت الرسول ، وبعد ان عاش الناس بعد الرسول صلوات الله عليه أكثر من عشرين عاماً على حكم الاسلام واخوته وصفاته ؟

لكن صاحب الكتاب يزعم ان الشر الجاهلي موضوع ويريد ان يفسر

ذلك عن طريق السياسة حين لم تكن سياسة بالمعنى الذي يعرفه في القرن العشرين .  
 فإذا يعمل إلا أن يخلقها خلقاً وإن اقتضى ذلك أن يفرق في الاسلام بين السياسة  
 والدين ، ويجعل سلطان السياسة التي اختلقها فوق سلطان الدين وعصبيتها فوق  
 جامعة الدين بعد أن يحا الاسلام عصبية الجاهلية وحميتها ، وبرى من نجواها  
 ودفعواها ومن المتناجين بها والداعين اليها ، فكانت الحياة الاسلامية الاولى  
 مثلاً واحداً عظيماً لذلك الاخاء الذي احكم الاسلام أوامره ، لا تفريق فيه بين  
 عربي وعجمي ولا بين اسود وابيض مما لا تزال الانسانية بعده في حسرة  
 عليه وفي عجز عن بلوغ شأوه ؟ وماذا يعمل صاحب الكتاب في نبيل تشوبه  
 تلك الحياة وتصويرها كما يريد الا ان يفترى الكذب على الله ورسوله وعلى  
 المؤمنين فيخفى ما يخفى ويحرف ما يحرف ويزعم في مراوغة ان النبي لم يستطع  
 أن يحو الضغائن من بين الناس ولا « أن يوجه نفوس العرب وجهة أخرى »  
 كأنه لا يكفيه في محوها ان يعيش الناس على ذلك الاخاء والمودة سنين  
 كثيرة في حياة النبي وسنين كثيرة بعده ، وكأنه لا يقنعه إلا أن يستمر الناس  
 على ذلك ثلاثة عشر قرناً حتى يمسي هو ذلك الاخاء ويحسه فيدركه ويصدق  
 به ، إن أدركه عندئذ أو صدق . وكأنه لا يكفيه في توجيه نفوس العرب وجهة  
 أخرى ان يعيش الناس لله ، ويموتوا لله بعد ان كانوا يعيشون للنفس وللوهى ،  
 وأن يقوم على الارض عهد يكون الحكم فيه لله ، ليس لانسان على انسان حكم  
 إلا بما حكم الله ، وليس لأمر على أمور طاعة إلا في موافق طاعة الله ، وليس  
 لأدى على آدمي فضل إلا بالتقوى . وماذا يعمل صاحب الكتاب بعد أن بدأ  
 الانتراء الا ان يمضى فيه فيزعم - تليسا على الفارسي - ان النبي مات « ولم  
 يضع قاعدة للخلافة ولا دستوراً لهذه الأمة » اكان ليست حياته صلوات الله  
 عليه كلها قاعدة ا وكان ليس في القرآن كله دستور للناس ا وكان

صاحب الكتاب لا يعرف القواعد الا اذا كانت في صورة بند ، ولا  
 الدساتير الا اذا صدرت بمرسوم ، وكأنه لم يسمع قط بخطبة الفتح  
 التي خطبها الرسول صلوات الله عليه بباب الكعبة يوم فتح مكة « ألا كل مأثرة  
 أو دم أو مال يُدعى فهو تحت قدمي هاتين الا سدانة البيت وسقاية الحاج ...  
 يا معشر قريش ان الله قد اذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظيمها بالآباء . الناس  
 من آدم وآدم خلق من تراب ( يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأتى  
 وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله أتقاكم ) « (١) أو كأنه  
 لم يسمع قط بيعة الصفا بعد فتح مكة حين « جلس رسول الله ﷺ لبيعة على الصفا  
 وعمر بن الخطاب تحته واجتمع الناس لبيعة رسول الله ﷺ على الاسلام  
 فظلم بياضهم على السمع والطاعة لله ولرسوله فيما استطاعوا » (٢)  
 أو كأنه لم يسمع قط بخطبة الجبل ، خطبة الوداع ، التي خطبها النبي في الناس  
 على جبل عرفة في حجة الوداع « ... أيها الناس ، ان دماءكم وأموالكم  
 عليكم حرام الى أن تلقوا ربكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا .  
 ألا هل بلغت ؟ اللهم اشهد . فن كانت عنده أمانة فليؤدها الى الذي أؤمّن عليها  
 وإن ربا الجاهلية موضوع وإن أول ربا أبداً به ربا عمي العباس بن عبد المطلب ،  
 وإن دماء الجاهلية موضوعة وإن أول دم أبداً به دم عامر بن ربيعة بن الحارث  
 ابن عبد المطلب ، وإن مآثر الجاهلية موضوعة غير السدانة والسقاية » (٣)  
 « ... أيها الناس ، انما المؤمنون إخوة فلا يحمل لأمري ، مال أخيه الا عن طيب  
 نفسه . ألا هل بلغت ؟ اللهم اشهد . فلا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم

(١) الطبري

(٢) ابن الأثير



وقاب بعض فاني قد تركت فيكم ماله أخذتم به لم تخلصوا كتاب الله وستة نبي  
 ألا هل بلغت ؟ اللهم اشهد . أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد ، كلكم  
 لآدم وآدم من تراب أكرمكم عند الله أتقاكم . ليس لعربي على عجمي فضل  
 إلا بالتقوى . ألا هل بلغت ؟ قالوا نعم . قال فليبلغ الشاهد منكم الغائب ، <sup>(١)</sup>  
 لا يرى صاحب الكتاب في هذا كله قاعدة ولا دستوراً ، وبأي كل الإباء أن يسلم  
 للإسلام يهدي اهتدى به الناس في ذلك اليوم العصيب يوم وقاة رسول الله  
 صلوات الله عليه ، ولكنه يجد صعوبة في أن يسلم الرومان بأنهم كانوا أمة المهاجرين  
 والانصار فيما اقترحوا ذلك اليوم عند المشاورة من نظام للإمارة ، فلن حلك  
 العجب من هذا على الشك فيه فاقرا قوله « ولا أستطيع أن أفهم هذين المذهبين  
 القديين ظهرا في أول عهد المسلمين بالحياة السياسية الأعلى أنهما محاولة لتقليد  
 الرومان في حياتهم السياسية . لقد كان مذهب الانصار ميلا الى النظام الجمهوري  
 اتنصلي الذي كان في عصر رقي الجمهورية الرومانية يقوم على انتخاب قنصلين  
 أحدهما يمثل الارستوقراطية القديمة ، ارستوقراطية المولد ، والآخر يمثل  
 الارستوقراطية الجديدة ارستوقراطية الثروة والجهد والعمل . وقد كان مذهب  
 المهاجرين ميلا للنظام الامبراطوري ولا سيما في العصر الأخير الذي كان  
 يجمع السلطة كلها الى الامبراطور دون أن يجعله ملكا يورث الملك أبناؤه من  
 بعده » <sup>(٢)</sup> ثم احكم بعد هذا وذاك أمتابع صاحب الكتاب أم غير متابع  
 للوم ، ومحرف صاحب الكتاب أم غير محرف للتاريخ

ثم لم هذا كله ؟ لم هذه المسارعة الى تصديق ما لا يصدق أحد وانكلور  
 ما لا يتكره أحد ؟ ولم هذا الاجتهاد في هدم أنبل عصور التاريخ الاسلامي ان لم

(١) عن المقد الفريد الا وسنة نبيه ، فاتها عن الطبري . وفي المقد : ولعل يتي .

(٢) مقال الاحوص بن محمد الانصارى من حديث الارجله

يكن أبيل عصر يعرفه التاريخ ؟ شيء تافه لا يمكن أن ينتج من كل هذا التحريف بفرض أن المستحيل قد وقع فاقطب المنحرف عن الحقيقة حقيقة . ذلك الشيء التافه هو التماس صاحب الكتاب تحليلاً لوضع الشعر على الجاهليين في الاسلام ؛ ولم نر قبل اليوم تاريخاً مجمعاً على صحته من العدو والصديق والقريب والبعد قلب حقائقه ويصين بغير لونه توصلاً الى تحليل ظاهرة صغرى مثل وضع الشعر على فرد أو على عصر . والفرض وحده هو الذي يسوّل لصاحبه أن قضية كالتى يزعمها من نحلة الشعر الجاهلي كله أو جله ممكن تحليلها باذكار نار العصبية عامة شاملة في العصر الاسلامي ، بفرض أنها ذكت بالفعل بين مسلمي ذلك العصر لا بين جوانح صاحب الكتاب

لنفرض كل ما ادعى صاحب الكتاب ؛ لنفرض ان العصبية الطائفية شبت بين القبائل كاشد ما كانت أو أشد ما يمكن أن تكون ، وانها جعلت كل قبيلة محروس « على أن يكون قديمها في الجاهلية خير قديم وعلى أن يكون مجدها في الجاهلية رفيعاً مؤثلاً بميد المهد » ، وأن الشعر الجاهلي ضاع كله ولم يبق منه شيء كما قال أبو عمر انه قد بقي ، وأن القبائل بعد « في حاجة الى الشعر تقدمه وقوداً لهذه العصبية المضطربة » . لنفرض كل هذا ؛ ماذا ينفع القبائل أن تقول الشعر وتتحله شعراء القدماء ؟ ألم يكن يكفي أهل تلك العصبية ان ينشأوا بالشعر مقولاً في عصر تلك العصبية ؟ أم من لوازم التشاتم بشعر العصبية أن يكون الشعر مقولاً من قديم فإن قيل من حديث لم ينفع وإن استثار الذكريات القديمة بما فيها من دواعى غفر أو هجاء ؟ ان القوي يفهمه كل ذي عقل أن الناس اذا تشامخوا تشامخوا بالحوادث يتزايد بعضهم فيها أحياناً وينقص منها أحياناً ولكن لا بد أن يكون لها أساس من الواقع حتى تقع عند الناس وتشند على المشتوم . فاذا كان لها هذا الأساس فليس بهم في صياغتها ثراً أو شعراً

أن يكون الصانع صاغها في الزمن الذي وقعت فيه ، بل لعل صياغة الشاعر لها ، إبان تأثره بالعصبية أجدى عليه . وأشنى له وأنكى في المعبر المشتوم

ثم متى كان الشاعر المجيد يرضى بأن ينحل شعره غيره من الأموات يذكر به وهو حي يسمع لا يذكر بشيء ؟ ومتى كان في طباع المهجائين أو غير المهجائين أن يؤثروا غيرهم على أنفسهم ببنات قرائعهم من شعر أو نثر اذا وقع قولهم من الناس وطار ذكره على الأفواه ؟ أليس غريباً أن ينقل استاذ الادب في جامعتنا عن هذه الأوليات ويظن بمخالفتها أنه قد جاء بتعليل لفرض قد عجز كل المعجز عن اثباته أو تبريره ؟

ويستخلص صاحب الكتاب قاعدة يسير عليها في نقد الشعر أصحيح هو أم مكنوب هي الشك في كل شعر جاهلي من شأنه مجازاة العصبية او هي قاعدة من شأنها أن تضع جميع الشعر الجاهلي ، لأن الشعر الجاهلي كله أو معظمه نتاج العصبية . فهي قاعدة تنوق النقد ولا تنفعه ، لأنها تعين على تضيق الصحيح من الشعر من غير أن تعين على تعيين المنحول . ولكن العكس أولى أن يكون هو القاعدة : كل شعر جاهلي من شأنه تأييد العصبية فقد توفر فيه شرط أساسي من شروط الجاهلية فهو مظنة الصحة حتى يتمحن من طرق أخرى فلا يثبت على الامتحان

وفي الحق ان العصبية ان كانت نارت في الاسلام تلك الثورة التي يصنفها صاحب الكتاب فقول أن يكون أول أثر من آثارها استثارة الشعر الجاهلي من مظانه ، وجمعه قصائد من أفواه الرواة ومقاطيع من صدور الأفراد إذ ليس مقولاً أن يكون الشعر قد أهمل في الاسلام ذلك الاهمال الذي يتوهم صاحب الكتاب . وأثر آخر للعصبية يسير مع الأول جنباً لجنب : أن يشيد

الشعراء بما أثر قبائلهم في الاسلام ما كان لهم في الاسلام ما أثر فان لم تكن قبائل الجاهلية ، وأن يذيعوا غنازي أضدادهم ، ما كان منها في زمن الاسلام ثم ما كان منها في الجاهلية . يشيدون بتلك ويذيعون هذه بالشعر يلتمسون هم به الشهرة والمفخرة والقلبة ان كانوا على مثل هذا الشعر قادرين . وإذا كان هناك ما يخاف فذلك هو افتعالهم الجيد من شعر الجاهليين ينسبونه الى أنفسهم ما آمنوا الانكشاف والفضيحة ، لا أن يقولوا الجيد من الشعر ويؤثروا به الجاهليين . ونظن هذا الأثر الثاني هو الذي كَوَّن مثل الأخطل والفرزدق وجربير . واشعارهم مَثَلٌ من الشعر المتأثر بالمصيبة كيف يكون في الاسلام . وقد يكون للمصيبة أثر ثالث : أن نحصل غير المجيدين أن يقولوا الشعر لا يطعمون به في شهرة أو جاه وينسبونه الى الجاهليين ولعل الغناء الذي تضجر ابن سلام من نسبته الى طرفة وعبيد ناتج من هذا الأثر . وقد يجوز أن تحمل المصيبة بعض المجيدين أن يدسوا البيت والبيتين على الشاعر الجاهلي لغير ما سبب واضح . وكشف هذا ان وقع عسير من غير شك ولكنه ممكن ، واحتمال وقوعه لا ينبغي أن يدفع الى الشك في كل شعر الجاهليين

فالمصيبة فيما يبدو أثرها في الجملة عكس ما يصف صاحب الكتاب . هي أجدر أن تعمل على صيانة ما كان قد بقي من الشعر الجاهلي ، وهي الى حمل الشعراء المجيدين على الانتحال <sup>(١)</sup> والسطو أقرب منها الى حملهم على النحلة والوضع . أما غير المجيدين فأمرهم يسير ان كذبوا على الفحول ، فان كذبوا على أمثالهم فالخطب في هذا أيضاً يسير

لكن صاحب الكتاب لم يقف عند حد في تحميل المصيبة تبعة تزوير الشعر وغير الشعر . فقد وجدها تحتل كل ما يستطيع أن يحملها فنوسع في ادعاء

الكذب على العرب وعلى غير العرب، المسلمين وغير المسلمين، وحمل كل ذلك على العصبية حملها ما وافقه من كذب العرب على العرب، وحملها ما وافقه من كذب الفرس على العرب، والعرب على الفرس. وحملها ما وافقه من كذب المسلمين على اليهود والنصارى، ومن كذب النصارى واليهود على المسلمين. وحملها ما شاء من كذب الرواة والقصاص على القديماء مرضاة للامراء وابتناء الظهور على امثالهم من الرواة والقصاص. فهذه ألوان من الكذب زعماء ترجع الى ألوان من العصبية. فكذب العرب على العرب راجع الى العصبية السياسية، وكذب الفرس على العرب والعرب على الفرس راجع الى العصبية الجنسية أو الشعوبية. وكذب اليهود والنصارى على المسلمين، والمسلمين على اليهود والنصارى راجع الى العصبية الدينية، وكذب الرواة والقصاص على أنفسهم وعلى القديماء راجع الى عصبية رابعة يصح ان تسمى بالعصبية الذاتية أو العصبية الانانية. توسع صاحب الكتاب هذا التوسع في العصبية فجعلها الباعث العام على كل كذب، وتوسع توسعا مثله في الكذب فجعله الشغل العام لكل طائفة ولكل فرد. وهو لا يجد صعوبة ما في التكذيب، وفي انطاق الناس بما لم ينطقوا به، وتحريرهم بما لم ينحروا له. وطريقته في هذا بسيطة: كل شيء فيه مغفرة لقبيلة ومخزاة لأخرى فهو من افتراء احدى القبيلتين على الأخرى. وكل شيء فيه تشريف للعرب فهو من افتراء العرب يستظفرون به على افرس. وكل شيء فيه تشريف للفرس فهو من افتراء الفرس يستظفرون به على العرب. وكل شيء فيه فضل للمسلم على غير المسلم، أو لغير المسلم على المسلم، فهو من افتراء أى الاتنين هو أقرب بذلك الشيء الى الفضل. فأيا العرب مكذوبة لأنها إما العرب على العرب، وإما للعرب على الفرس، وإما للفرس على العرب. وما أثر قريش في الجاهلية مكذوبة لانها في الغالب إما لبني هاشم على بني أمية، وإما لبني أمية على بني

هاشم . ومواقف العرب عند ملوك الفرس مكذوبة لانها تظهر العرب لم يذلوا للفرس . والشعر المقول في هذا كله مكذوب لانه يظهر فضل قبيلة على قبيلة أو فضل أمة على أمة ، أو فضل فرد على فرد . كل هذا يخبرنا به الدكتور وهو لا ينكر أن قد كانت للعرب أيام فيها ينهها ، وأن قد كانت للفرس أيام على العرب وهم فخره وفضل ، وأن قريشا كان لها مآثر ، لبنى هاشم منها على الأخص . ولبنى أمية ، وأن اليهود والنصارى لم يكونوا ليقوموا ما أقاموا في بلاد العرب من غير أن يؤثروا في حياتها ولغتها الاثر المذكور . وإذا كان ذلك كذلك كما يعترف فلم لا يكون صحيحا ما تذكر العرب من أيامها فيها ينهها ، ومن أيام الفرس عليها أيامها على الفرس ؟ ولم يكون لقرش الشرف والسيادة ويكون كذبا ما تتحدث به الاخبار أو يتغنى به الشعر من ذكر المآثر التي أعقبت قريشاً تلك السيادة وذلك الشرف ؟ ولماذا اذا كانت النصرانية تغفلت « كما تغفلت اليهودية في بلاد العرب » . « وكان اليهود قد همروا حقاً وكان كثير من العرب قد تهودوا » حتى كان من غير المقول « ان ينشر هذان الدينان في البلاد العربية دون ان يكون لهما أثر ظاهر في الشعر العربي قبل الاسلام » - لماذا اذن لا يكون ما يدعيه اليهود والنصارى من الشعر والشعراء صحيحاً ، خصوصاً وغير اليهودين والمتمنصرين من العرب قد أقرؤا اليهود والنصارى على كثير مما ادعوا من الشعر والشعراء ولم ينكر اليهود والنصارى على مشركي العرب أو مسلميهم ما ادعوا من مثل ذلك ؟

الحق أننا هنا أمام حيلة جديدة لصاحب الكتاب ينخل منها الى كل ما يريد من تزيف أو تخرج أو تكذيب . فانه لم يجد أسهل من أن يجعل حسب الشيء أو نتيجة دليل على افتراء ذلك الشيء ، ومن هنا استطاع ان ينكر كل شيء . فالعصبية كانت في الواقع سبباً في قول الشعر أو كثير منه

في الجاهلية . إذن فكثير من الشعر الذي صححه العلماء للجاهليين موضوع إذ من الواضح أنه نتاج العصبية ! والعرب كانت لها أيام فيها ينهز ، ولم يكن من الممكن في يوم من تلك الأيام إلا أن ينتصر فريق وينخذل فريق ، كما لم يكن من الممكن لشعراء الفريق المنتصر إلا أن يذكروا ذلك اليوم بالفخر ، ولا لشعراء الفريق المنخذل إلا أن يلجئوا في الغالب إلى ما يخفف وقع ذلك الانخذال كأن يذكروا أياماً سبقت كان النصر فيها لهم . إذن فذلك الشعر كله موضوع أو جدير أن يكون موضوعاً لأنه يجعل لفريق من العرب سابقة وقدمة في الجاهلية على فريق ! والفرس كانت لهم عزة وسُلطان على العرب في الجاهلية ولا بد أن يكون في مواقف بعض العرب عند ملوك الفرس أو عند ولايتهم ما يدل على ذلك . إذن فما قاله العرب مما يشهد بذلك ( كآيات أبي الصلت عند سيف بن ذي يزن ) موضوع ، وضعه الموالي على العرب لأنه يشهد بفضل الفرس على العرب ! وكان في العرب من أهل البادية من استعصى على الفرس والروم أن يخضع لهم ، ومن أخذته العزة عن مقدرة فلم يخضع ولم يعص ، وإنما أعطى وأخذ واعتذر عما أعطى بما أخذ ، وافتخر بالاثنتين أو افتخر به ذووه على من كان يضطر من العرب إلى الاعطاء ويسجز عن الأخذ . وكان لا بد لذلك المستعصى ككافئ بن مسعود أو ذلك المعطي الآخذ كحاجب بن زرارة أن يفتخر بذلك إن كان ممن يقول الشعر ، أو يفتخر به من قبيلته من يقول الشعر . لكن صاحب الكتاب يجيء فيمس ذلك كله بعصاه فيصير مكنوباً أو خليفاً أن يكون مكنوباً لأنه يذكر العرب في الجاهلية عزة ، وإذن فهو جواب من العرب على ما كان يعيهم به الموالي في الاسلام !

الدرج

وعلى هذا النحو أو شر من هذا النحو جرى صاحب الكتاب في موقفه

من القرآن ، أو من الدين وانتحال الشعر كما يسميه . قد كتب فصلا طويلا في ذلك بضمه مفترى ، وبضمه محرف ، وبضمه لا يتصل بالدين ، وبضمه ان صح فمن أثر القصص لا من أثر الدين . وكله بعد ذلك مكتوب بلهجة حرمت من الأدب كما حرم صاحبها من الصواب

فأما المفترى فقد زعم أن الناس شعروا الأمر ما « بالحاجة الى اثبات أن القرآن كتاب عربي مطابق في ألفاظه للغة العرب » فأرادوا « أن يدرسوا القرآن درساً لغوياً ويثبتوا صحة ألفاظه ومعانيه » « فحرصوا على أن يستشهدوا على كل كلمة من كلمات القرآن بشيء من شعر العرب يثبت ان هذه الكلمة القرآنية عربية لا سبيل الى الشك في عريتها » ! ولسنا ندري ماذا يريد صاحب الكتاب بمثل هذا الادعاء ولا بإبراده على مثل هذه الصورة . وإذا كان هو لا يشك ، وهو ما هو ، في عريية القرآن ، بعد ثلاثة عشر قرناً ونصف من نزوله فأحر بأولئك العرب وهم أخبر كثيراً بالعربية وأقرب جلاً من عهد النبي ألا يشكوا في شيء من عريية القرآن خصوصاً والقرآن نفسه بمن على العرب بعرييته في غير ما آية فيه ، ويتخذ من عرييته حجة يخرس بها من ألحد فيه أنه من تعليم أعجمي (ولقد تعلم انهم يقولون انما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون اليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين) . فلم يكن في العرب ولا في الموالي من يشك في عريية شيء من القرآن ولكن كان فيهم من لا يفهم كل آية من آية ، أو كل لفظة من لفظة فكان يسأل ، وكان يجاب ، وقد يطالب السائل بشاهد يستشهد فيأتيه به المستول ولكن المستول كان يجيب والسائل كان يسأل عن شاهد على صحة التأويل . لا على صحة اللفظ . ومن ذلك أسئلة نافع بن الأزرق وأسئلة غيره . لكن صاحب الكتاب يزعم انهم احتاجوا الى اثبات عريية القرآن وانهم استشهدوا على صحة كل كلمة بشيء من الشعر ! ولا أثر ما يزعم صاحب الكتاب هذا



الزعم . فلعل صحيحاً ما يتحدثون به عنه من أنه يرى للقرآن أصلاً أعجبياً فأراد هنا أن يشير إلى هذا المعنى بمثل هذا الأسلوب . ولعله أراد من هذا الذي افتراه على القدماء وعلى القرآن أن يفتح لنفسه ، كما فتح ، باب التعجب ممن يقول إن للقرآن نظماً وأسلوباً لم يكن العرب يعرفونه قبل القرآن ، فجاء بمسألة صحة لفظ القرآن ليتخذها سلباً إلى إنكار امتياز القرآن بخاص من النظم والأسلوب أو ليقول بلهجة العالم الواقع « بنصوص القرآن وألفاظه يجب أن نستشهد على صحة ما يسمونه الشعر الجاهلي بدل أن نستشهد بهذا الشعر على نصوص القرآن » ونسى أن من لوازم الاستشهاد بالقرآن على صحة الشعر الجاهلي أن يكون الشعر الجاهلي مطابقاً للقرآن وقد أنكر من قبل أن يكون بينهما تطابق ، في قول فيه مثل ما في قوله هذا من وثوق وادلالات وغرور

ويلتحق بهذا النوع من المزاعم ما زعمه من أنهم كانوا يستعينون على فهم القرآن بشعر يضعونه ، كأن القرآن كان لبعة بينهم ، أو كأن تفسير القرآن كان بأيدي الشعراء والنحاة ، أو كأن لم يكن فوق الشعراء والنحاة عند أمثال المنصور والمهدي والرشيد والمأمون طبقة من أهل الفقه والتفسير لا تعتمد في علمها على نحوي ولا شاعر ، ولا تقرأ شاعراً ولا نحويّاً ولا إنساناً كائناً من كان على التلاعب بالقرآن ، أو كأن أمثال المنصور والمأمون كانوا من النقلة والجهل بالغة والدين بحيث يجوز عليهم مثل ذلك التلاعب ، أو كانوا من قلة الهيبة بحيث يجترأ عليهم به ومن قلة الغيرة على حرماتهم ، أن لم يكن على حرمة الدين ، بحيث لا ينزلون بالمجترى ، أشد العقاب . لكن صاحب الكتاب ينزل الدين من غيره منزله من نفسه ، ويسلك بالقدماء فيما كان بينهم سبلاً لا يتردد هو الآن في سلوكها فيما بينه وبين الناس . والامر في هذا كله بسيط فهو يزعم الزعم يؤيد به قضيته من غير أن يقوم على ما زعم دليل . كانت هناك استماعة بالشعر الصحيح على تأويل القرآن ، ولم يكن الشعر المستعان به جاهلياً كله بل كثير منه كان أصلياً ، ولكن

سواء أكان جاهلياً كله أم اسلامياً كله أم جاهلياً واسلامياً فاتهم استعانوا واستشهدوا به واذن فينبغي عند الاستاذ ان يكون ذلك الشر مقررى لانهم فسر وابه القرآن !

كذلك ينبغي عند الاستاذ ان يكون مقررى ما هنالك من الاخبار والاشعار المتصلة بشرف النبي في أسرته ، وشرف أسرته في قريش ، وشرف قريش في العرب ، وما هنالك من الاخبار المتصلة بانتظار أخبار اليهود وrehبان النصرارى لنبي يبعث من العرب ، وما هنالك من أخبار وأشعار ترد الاسلام الى دين ابراهيم ، وما هنالك من أخبار يتحدث الناس فيها عن الجن . مقررى ذلك كله على أهله عند الاستاذ لان القرآن حدث عن الجن ، وأخبر ان الاسلام دين ابراهيم ، وان اليهود والنصارى يمجدون النبي مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل ، واذن فينبغي عند صاحب الكتاب ان يكون كذباً ما هنالك من أخبار تتفق مع القرآن ؛ اذ ينبغي عند صاحب الكتاب ان يكون الناس اخترعوا تلك الاخبار تأييداً للقرآن ، واستظهاراً باليهود والنصارى عند العامة ، واثباتاً لقدمه وسابقة للاسلام في الجاهلية ؛ كأن قدمه الوثنية في الجاهلية نفسها حتى يُفري ذلك المسلمين باختراع قدمه في الجاهلية للاسلام ؛ أو كأن عامة المسلمين متوقف ايمانهم على ما يقول أخبار اليهود وrehبان النصرارى حتى يلتمس لهم غير العامة دليلاً على صدق رسالة النبي ﷺ من هذا السبيل . أو كأن عامة اليهود والنصارى سيتبعون في تلك الاخبار ما يقول المسلمون لا ما يقول أخبارهم م وrehبانهم . أو كأن الأخبار والrehبان سيأخذون بما يدعي المسلمون من ذلك لا بما يعرفون م . أو كأن القرآن حجة على ما كان العرب في عصره يقولون ويفعلون اذا كان ما يخبر به متصلاً بالواحد وبخلق وبالبعث والاتصال بالخارج في التجارة

والسياسة الى آخر ما عُدّ في الفصل الذي عقده لاثبات أن مرآة الحياة الجاهلية القرآن . أما اذا كان ما أخبر القرآن به متصلا بالجن واعتقاد العرب إياهم ، وبجلة ابراهيم و اكبار العرب اياها ، وببعثة النبي الأمي وما كان بأيدي الأخبار والرهبان من بشرى بها ، فذلك ما لا يكون القرآن حجة فيه على أهل عصره ، وما لا ينبغي أن يكون بأيدي أهل عصره ما يتفق معه فيه ! قلن وجد من ذلك شيء قليل أو كثير فهو منحول مفترى عند صاحب الكتاب ! وسئل على الأستاذ فيما يظن أن يزعم ذلك الآن على بُعد ثلاثة عشر قرناً ونصف من عهد نزول القرآن

لكن الذي لا نفهمه ولا نجد له تأويلا يمكن أن يشرف به الأستاذ هو لماذا - حين كتب في ذلك كله - نفث في الكتاب من التهم والسخرية ما نفث ؟ ولماذا - بفرض أن ما ادعاه صحيح كله - جعل ذلك من أثر الدين في وضع الشعر وهو كله من أثر القصص ؟ من أثر القصص ما تحدث الناس به من أخبار الجن ان كان ما تحدثوا به مكذوباً . ومن أثر القصص ما تحدثوا به في تعظيم شأن أمرة النبي ﷺ وشأن الأمويين وغير الأمويين ان كان ما تحدثوا به منحولاً . ومن أثر القصص ما ذكروا من أخبار الخنيفة والخنفاء الذين مال بهم عقلمهم عن عبادة الاوثان ان كانوا فيما ذكروه كاذبين . من أثر القصص هذا كله ، فما لصاحب الكتاب بجعله من أثر الدين ؟ وماذا ينفع الاسلام أن يكون للاسلام قدسة ومجد في الجاهلية أو لا يكون ؟ وهل كان لقدسة الوثنية عند الاسلام حرمة فيطلب الاسلام الحرمة والمكافة عن طريق انتحال قدسة ومجد في الجاهلية ؟ وما تلك القدسة والمجد اللذان ينحصران في استلحاق فقر قليل لم يكن لهم في نفوس العرب شيء من المجد ولم يكن لهم من أمر العرب في الجاهلية شيء ؟ وماذا ينفع الاسلام أو يضره أن يكون أمية بن أبي الصلت أو غير أمية قال

شعراً وافق أو خالف به الاسلام حتى لو كان القائل عاش قبل الاسلام بقرون بدلا من أن يكون قد مات كما فعل أمية بعد الهجرة ببضع سنين ؟ وماذا ينفع اليهودية والنصرانية أن يكون لهما من أهلها في الجاهلية من قال الشعر اليهودي أو النصراني ؟ وماذا يضرهما لو لم يكن لهما من نطق في الجاهلية بيت ؟ الحق أن صاحب الكتاب قد غفل في سبيل فرضه عن أوليات لا يجهلها أحد من الناس واعتمد على تخيلات لا يعرفها أحد من الناس . اعتمد فيما اعتمد على شيء ظنه قاعدة تفسر له ما يشاء : هو ابتغاء القدمة والسابقة . وغفل فيما غفل عن أن القدمة والسابقة لو كانت شيئاً في أفعال الناس فليست شيئاً في الأديان ، إذ الأديان ليست من عند البشر ، أو هكذا يستقدها أهلها على الأقل . ومن اعتقدها كذلك لم يلتمس لها شرعاً مستمداً من الناس ، سواء أعرقوا في القدم أم أعرقوا في الحداث . وإن الانسان ليعجب من غفلة صاحب الكتاب عن شيء واضح كهذا . فلو لم يكن صاحب الكتاب يرى في هذه الأديان رأى أهلها لوجب عليه أن يضع نفسه موضع أهلها حين يريد أن يكتب عنهم من ناحيتها ، بدلا من أن يكتب عنها وعنهم كتابة من يرى أن تلك الأديان من وضعهم ، اخترعوها لأغراض دنيوية ، وتمسكوا بها لأغراض نفعية ، وابتغوا تأييدها من نفس الطريق التي يرى انهم وصلوا اليها منه : طريق الوضع والكذب والاختلاق

خذ اليك مثلاً موقفه من الاسلام في هذا الأمر الذي لاعلاقة للاسلام به البتة : أمر وضع الشعر وكذبه على الجاهليين . لقد زعم أن الاسلام كان باعناً للناس على ألوان من الكذب لانتفع ولا تجدي في شئون الناس فضلا عن شئون الدين . كإثبات صحة النبوة للعامة ، وتفسير القرآن وإثبات صحة ألفاظه للخاصة . هذا بعد أن كان العامة دخلوا في دين الله وجاهدوا وماتوا في سبيله

فلم يعد أحد منهم في حاجة الى اثبات صحة دين ليس في صدره منه خلجة شك ، ولو كان في حاجة ما ابتغاهما . وما ابتغيت له من طريق كان يسترذله ويستنكف أن يسلكه في شئونه الخاصة قبل الدين حتى اذا دخل في الدين صار أشد لذلك الطريق استرذالا وأكبر منه استنكافاً وأكثر منه خوفاً واشفاقاً . ولا بتغاهما ولا بتغيت له من نفس الطريق الذي سلكه الدين في مناهضة الوثنية واقتلاعها من نفسه ان كان ولد في الوثنية ، أو من نفس أبيه أو جده ان كان ولد في التوحيد : طريق العقل والحجة والبرهان البين الواضح . وكان له بعد ذلك في حياة النبي ﷺ أكبر مثبت ، وفي كل حادثة من حوادث رسالته الممتدة ثلثه وعشرين عاماً حجة قائمة ودليل هاد . فاحاجة مثل هذا الى الأكاذيب يخترعها أو يخترع له لتقر به من دين هو في مكنة منه ؟ وما حاجة من هم أمكن في الدين من هذا الى البيت أو الآيات من الشعر يخترعونها على علم لتفسير كتاب يعلمون انه من عند الله ، فكل لفظ منه مقدس ، وكل اجراء عليه بكنب أو بتحريف يعلمون انه يسجر صاحبه في النار ؟ ثم ما حاجة أولئك وهؤلاء الى أن يلتمسوا للاسلام قدسة وسابقة وهم يعلمون أن القدسة والسابقة لم تنفع الوثنية شيئاً ، وانها لو نفعت فالتأمها عن طريق الكذب لا يفتي شيئاً ؟ ثم ما حاجتهم الى الكذب والقرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يخبرهم نفسه أن الاسلام هو الدين القديم ، أنزله على محمد الذي أنزله على عيسى وموسى وإبراهيم ( ملأ أيكم إبراهيم . هو <sup>(١)</sup> صمكم المسلمين من قبل وفي هذا <sup>(٢)</sup> ) ( شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تفرقوا فيه ، كبر على المشركين ما تدعونهم اليه <sup>(٣)</sup> ) بل القرآن يخبر بأن الاسلام أقدم من ذلك ، وأبقى من كل

(١) اي الحق سبحانه (٢) سورة الحج (٣) سورة الفوري

ما هنالك. قديم قدم الانسانية، باق بقاء الفطرة : ( فأقم وجهك للدين حنيفا - فطرة الله التي فطر الناس عليها - لا تبديل لخلق الله - ذلك الدين القيم . ولكن أكثر الناس لا يعلمون ) <sup>(١)</sup> ومع ذلك فصاحب الكتاب يزعم أن المسلمين الذين أراحوا أن يثبتوا « أن خلاصة الدين الاسلامي وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي أوحاه الله الى الانبياء من قبل ... وإذ كان اليهود قد استأثروا بدينهم وتأويله وكان النصارى قد استأثروا بدينهم وتأويله ... ولم يكن أحد قد احتكر ملة ابراهيم ولا زعم لنفسه الافراد بتأويلها فقد أقدم المسلمون يردون الاسلام في خلاصته الى دين ابراهيم هذا الذي هو أقدم وأنتهى من دين اليهود والنصارى » <sup>(٢)</sup> وهو لا يقف ليسأل نفسه كيف يمكن أن يكون دين ابراهيم أقدم وفي الوقت نفسه أتمى عندم في زعمه من دين اليهود والنصارى ، ولا كيف يكون أتمى عندم اذا كان قد « شاعت في العرب اثناء ظهور الاسلام وبعده فكرة أن الاسلام مجرد دين ابراهيم » ولكنه يضي على وجهه ليزعم رغم الآيات للماضية أن تجديد الاسلام دين ابراهيم ، كان اشاعة ، وأن من هذه الاشاعة « أخذوا يستقدمون أن دين ابراهيم هذا قد كان دين العرب في عصر من العصور » واخذ فأحاديث هؤلاء الخنيفية « قد وضعت لهم وحلت عليهم حملا بعد الاسلام لالشيء الا ليثبت أن للاسلام في بلاد العرب قسمة وسابقة » لولم يكن في هذا الاستنتاج ما يؤسف لكان فيه ما يضحك ، وهو على أي حال يذكر تذكيراً شديداً بخطه كليان هوار تلقاء القرآن الكريم والتماسه مصادر القرآن في شعر أمية وغير شعرامية ، إذ كان هوار أحد هؤلاء الباحثين في الاسلام من الفرنجة الذين ان عرض لهم ما يخالف أساس الاسلام لم يترددوا في

قبوله ، في حين أنهم ان عرض لهم ما يخالف أساس المسيحية لم يقبلوه الا  
مكرهين . الذين بدأوا بتقديم باطلة افسدت عليهم كل منطقهم اذ فرضوا ان  
الاسلام من عمل محمد ، وأن القرآن من تأليفه ، فهم لابد ملتصون بمصادره في  
غير مصدره الحقيقي . وهم من اجل ذلك يتخبطون في ابهامهم في الاسلام .  
تخبط صاحب الكتاب

فلندع الآن صاحب الكتاب وما اختار لنفسه في أمر الدين فسيروا أن .  
الممكنة في العلم أو الادب لا تنال بمسح الحقائق ، وأنه بمسحها إنما يجنى على نفسه .  
لاعلى الدين ، ولننظر فيما لم تنظر فيه مما لايتصل بالدين عامة والاسلام خاصة من .  
الأمر التي جعلها أسباباً لوضع الشعر على الجاهليين

### القصص

وأول ما سنتناول من ذلك القصص . والقصص أداة يعرف الاستاذ قيمتها  
ويعرف كيف يلبي بها الناس ويعرف انها مطية الخيال وأن الخيال لا يرجع  
كثيراً على الحقيقة ، فهي أجدر أن تتحمل ما يحملها الاستاذ من غير أن ينتبه .  
أحد الى سوء ما حملها

ورأيه في القصص وعلاقته بوضع الشعر يدور حول أمرين : الاول أن .  
القصص في الصدر الأول كان خيالياً ، والثاني أنه كان في حاجة الى مقادير  
كبيرة من الشعر يستخدمها كما ترى في الف ليلة وقصة عنزة . ومن الأمر  
الاول استنتج أن أيام العرب وما يشبهها من الاخبار موضوعة أو جدرة أن  
تكون موضوعة ، ومن الثاني استنتج أن ما ذكر في أخبار تلك الايام من الشعر  
موضوع أو جدرة أن يكون موضوعاً . وقد أخطأ صاحب الكتاب في النتيجةين .  
كلاهما ، وكان خطؤه فيها راجعاً الى خطئه صراحة في احدي المقدمتين .

## وخطته ضمننا في الأخرى

وفي الحق أن القصص العربي الخيالي كان يحتاج إلى كثير من الشعر يمزجه بالثر زينة وعاطفة ولحنا . ولكنه في هذا تابع غير مبتدع ؛ لأنه في ذلك صورة مما كان يفعله العرب أيام كان عمر الناس ما يجري بينهم من الحوادث والنفارات لا ما يتخيلون من الحكايات . فالحوادث كانت كثيرة في الجاهلية لا يكاد يمر يوم إلا بوتر يدرك أو حلف بمقد أو حرب تنشب أو سلم يقع أو غارة تبيت أو مكيدة تدبر أو مكرمة تذكر أو مخزاة تنشر . وكل ذلك وكثير منه يثير العاطفة . والعاطفة خير وعائها الشعر ، فكان الناس فيما يقع لهم من الحوادث يعبرون عن عواطفهم شعرا . من استطاع الشعر منهم قاله ومن لم يستطع تمثل بشعر من استطاع . ولذا كان تاريخهم في الجاهلية جزءا من الأدب أو كان أدهم جزءا من التاريخ ، لأن حوادثهم لا تقدر قدرها ويعرف وقها أو يعلم بعض ما قيل حولها من الشعر . وشعرهم لا يقدر قدره وتذكر مزاياه حتى يعرف ما اتصل به من الحوادث . وذهبت الجاهلية وجاء الإسلام فكانت السنة في ذلك واحدة لأن النفوس من هذه الناحية كانت واحدة ، حتى انتقلت النفوس من ذلك بمرور الزمن وقلة الشعراء . فالإسلام إلى أوائل العصر العباسي تاريخه أيضا قطعة من أدبه ، وأدبه جزء من تاريخه . تقرأه فتراه مرصعا بالشعر قاله قائلوه في الظروف المختلفة تعبيرا عن العواطف المختلفة فهو في ذلك كتاريخ الجاهلية ، ليس بينهما فرق إلا في اختلاف الحوادث واختلاف النزعات .

فالشعر إذن حقيقة من حقائق التاريخ في الأمة العربية ينبغي أن تتوفر قائمة بجوار الحقائق الأخرى جنباً لجنب . ولا يحملنك ذلك على العجب أو بالارتياب ، فأدنى إلى العجب والريبة أن تجد جزءا كاملا من تاريخ الأمة



العربية وقع قبل شروق الاسلام بقرن أو بعمده بقرن قد قام وحده من غير أن يكون قد أعقب من صحيح الشعر الكثير أو القليل

والقصص عند العرب لم يكن في الأول الاحكاية ما كان لهم من تاريخ . فتاريخهم كان قصصهم ، وقصصهم كان تاريخهم ، من غير أن يستلزم ذلك أن يدخل في التاريخ ما ليس منه ، لأن كلمة قصص عندهم لم تكن تفيد الا السرد والحكاية ، حكاية الواقع لاحكاية الخيال . ولم يكن الخيال قد علق بها بعد ، ولم يكن الخيال صار جزءا من معناها كما هو الحال الآن . تعرف ذلك في استعمالهم كلمة قصص ومشتقاتها ، وتعرفه في استعمال القرآن لها دائما بهذا المعنى الحقيقي : ( منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم قصص عليك ) ( فلما جاءه وقص عليه القصص قال لا تخف نجوت من القوم الظالمين ) ( نحن قصص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وان كنت من قبله لمن الغافلين ) - فان الكلمة في هذه الآيات الكريمة لا تحتل غير المعنى الحقيقي ، وكذلك هي في سائر القرآن

فالقصص عند العرب إذن كان تاريخيا بعبارة عن واقع لا عن متخيل . ولا يدري بالضبط متى ظهر عندهم القصص الخيالي ، أي القصص التي كانوا يقصدون فيه الى تخيل الحوادث البشرية التي يعلمون انها لم تقع بدلا من القصد الى سرد الحوادث كما يستقدون انها قد وقعت . ولعل الامثال على السنة البهائم أقدم أنواع القصص الخيالي عندهم ، ولكنه ليس بالنوع المقصود فيما بين أيدينا . انما النوع الذي قصده والذي يهنا فيما نحن بصدده هو الذي يدور حول الانسان . هذا النوع إذن لا يدري متى ظهر في العربية ، وهو على أي حال متأخر . فان أول ذكر معروف لآلاف ليلة وليلة ، بقطع النظر عن مصدرها ، ورد في مروج

لذهب <sup>(١)</sup> والفهرست في القرن العاشر الميلادي . وهي طبعا كانت موجودة قبل أن تُذكر ولكنها وأمثالها لا يرجي أن تكون قد وجدت في العربية قبل عصر الترجمة في الدولة العباسية على أبعد تقدير . أما سيرة عنتر في صورتها الحاضرة دوما إليها من السير التي يطلب عليها الخيال فأحدث وجودا من ذلك بكثير ومما يمكن من ذلك - واستقصاؤه يحتاج إلى بحث وتنقيب - فإن القصص الخيالي متأخر النشوء في العربية . وكان الطبعي أن يُنسج فيه حين نشأ على منوال القصص التاريخي - أو بعبارة أخصر على التاريخ - من حيث مزجه بالشعر يقال في المواقف المختلفة على السنة اشخاصه . غير أن الشعر الذي في التاريخ شعر تاريخي يذكر في التاريخ حقيقة قائمة بجوار حقائقه كما قدمنا لك . أما الشعر في القصص الخيالي فنسبته إلى من نسب إليه خيالية طبعا إلا أن تكون القصة قد بنيت على حادثة تاريخية فيجوز أن يخلط فيها الخيال بالحقيقة في نسبة الشعر أيضا

ومصدر الشعر في القصص الخيالي ماهو ؟ أوضعه القصص ؟ أم كان كل قاص . كما يفرض صاحب الكتاب يشرف على طائفة من الشعراء : يصف لهم مواقفه فيخرجوا له من الشعر المناسب لتلك المواقف ما يريد ؟

هذا كغيره لا يمكن أن يؤخذ فيه بالظن والتخمين ونحن على العموم نستبعد هذا كل الاستبعاد . فالقصص لم يكونوا شعراء ، والشعر في كثير من مواقف تلك القصص حسن جيد لا يقدر عليه إلا من يصدر في شعره عن عاطفة ، فن المستبعد أن يكون قد قاله من الشعراء طائفة استأجرتها القصص والقصص أنفسهم كانوا لا يقدرون من الأجر على كثير إن قدروا منه على شيء . أما كان ذلك الشعر الكثير الجيد موجودا حين ظهر القصص الخيالي . كان موجودا

في الأدب تراكم فيه في الفترة التي مرت قبل أن يظهر ذلك القصص ، فتمثل القصص به في المواقف المختلفة وأبدوا في ذلك عن جودة حكم وحسن ذوق وسعة اطلاع . فلو نظرت في ألف ليلة وليلة مثلا وجدت فيها من الشعر العباسي والشعر الاندلسي وشعر المصور المتأخرة ، ولعلك لو أمنت النظر تجد فيها من الشعر الجاهلي والشعر الأموي أيضا . ولم يكن القاص الذي نسب ذلك الشعر الى غير أهله يريد بذلك كذبا لانه كان يعلم تمام العلم ان المقام وحده كاف لإفهام القارئ المهتم ان النسبة محض خيال

لكن صاحب الكتاب لم يحسن التأمل في أمر القصص ونشوته ، وخلط بين التاريخ العربي والقصص الخيالي ، فاستشهد بكثرة الشعر في ألف ليلة وفي قصة عنزة على وفرة ما كان يحتاج اليه القصص في العصر الأموي مثلا من الشعر ، كأن تينك القصتين نموذج للقصص في القرن الأول الهجري ، واستنتج من ذلك اضطراب القصص عندئذ الى الاستعانة بالشعراء في تليق الاشعار . وبغير الشعراء في تليق الاخبار ، مع ان تينك القصتين وأمثالهما لم يأتيا إلا بعد أن تكس الشعر امام القصص . وزعم ان لديه نصا يبيح له ان يقترض استئجار القصص الشعراء لتليق هو مارواه ابن سلام من ابن اسحاق كان يعتمد من غناء الشعر الذي كان يروي به بقوله : « لا علم لي بالشعر انما أوتى به فأحله » مع ان هذا النص ان كفى وحده لان يبنى عليه ينقض ما ذهب اليه صاحب الكتاب من استعانة القصص بالمليقين اذ ليس هذا الاعتذار من ابن اسحاق صاحب السيرة اعتذار ملفق ، وانما هو اعتذار جاهل بالشعر يعتمد ببجمله عما وقع فيه من عدم تمييز الصحيح من النحول في الشعر الذي كان يروي به . واعتذاره هذا يدل على شيء آخر كان من الممكن أن يبصره الاستاذ كما أبصر الأول لو كان يريد . يدل على أن قد كان

هناك في زمن ابن اسحاق بصيرون بالغناء وغير الغناء من الشعر لاموه فيها روى من الغناء، ويدل على أن أولئك الملقين الذين زعم كانوا لا يقدرّون إلا على الغناء الذي لا يخفى على الناقد، ويدل على أن ابن اسحاق أدرك أن فيما رواه غناء لا خير فيه واكتفى بأن يدفع عن نفسه اللوم بذلك الاعتذار . فلو كان صحيحاً ما استنتج صاحب الكتاب من دلالة ذلك النص على وجود أناس كانوا يأتون القصص بالشعر المنحول حرفة يخترقونها فإن ما يدل عليه ذلك النص عينه من وجود أناس قادرين على تمييز المنحول من غيره، ومن أنهم قد ميزوه بالفعل، هو المهم فيما صاحب الكتاب بصدده اليوم من النظر فيما صحح القدماء من الشعر أصحح هو كما قالوا أم غير صحيح

ومن المهم ان نلاحظ ان الذين لاموا ابن اسحاق قصروا لومهم على الشعر دون الحوادث . فهو قد روى غناء من الشعر ولكنه لم يرو غناء من الاخبار ، وإلا للاموه فيها ولا نكروها كما أنكروا الشعر . وهذا معقول : لان الحوادث التي رواها كانت تاريخاً معروفاً لا يجهل أحد من العلماء ولا يجهل أكثره أحد من الناس لأنها كانت حوادث وقعت في الاسلام وتتعلق بعد الرسول صلوات الله عليه باعلام الاسلام . والمسلمون في المصدر الاول حرصوا على ان يمحسوا أعمال الرسول الشخصية واحتاطوا في احصائها كل محتاط لأنها كانت بعد القرآن عمدتهم في استنباط أحكام الدين . فالحوادث العامة التي شهدتها الجوع في عهد الرسول والحوادث العامة التي شهدتها الجوع بعد الرسول كانت من باب أولى بالمكان الذي لا يخفى على أحد . يعرفها ابن اسحاق كما يعرفها غيره . وقد أقره عليها حين قصروا لومهم على غيرها ، وزاد هو أقرارهم تأكيدها حين تبرأ من العلم بالشعر ولم يتبرأ من العلم بأخبار ما جرى في عهد الرسول . فشك صاحب الكتاب في السيرة نسيرة الرسول إنما هو عند من يحسن الظن بصاحب الكتاب . نتيجة خلطه في أمر القصص بين الخيالي منه مثل الف-

ليلة وسيرة منتر وبين الحقيقي الذي كان تاريخاً معروفاً مثل سيرة الرسول وسيرة  
ما جرى بعد الرسول في زمن الخلفاء ، الراشدين منهم وغير الراشدين . وقد  
عرفت أن كلمة قصص نفسها إنما كانت عندهم مرادفة لحكاية الواقع أو التاريخ .  
وادخال صاحب الكتاب التاريخ الاسلامي وما حواه من شعر وخبر في الدائرة  
التي يريد ان يدخل فيها التاريخ الجاهلي بما حواه من شعر وخبر دليل واضح على  
أن صاحب الكتاب لا يكتب بدقة ولا بتحقيق ، لان الاسباب التي جعلته  
ينكر التاريخ الجاهلي بأشعاره وأيامه أو يشك فيه لا تنطبق على التاريخ  
الاسلامى وما وقع فيه من الحوادث وما قيل فيها من شعر ، اذ لا يمكنه أن يقول  
عن الشعر الاسلامى ان أكثر رواه وحفاظه قد ماتوا كما قال عن رواية الشعر  
الجاهلي ، ولا ان الاعتماد في العصر الاسلامى كان على الذاكرة وحدها كما كان  
في العصر الجاهلي . فالكتابة كانت قلبية ، واذا كان التأليف قد بدأ متأخراً  
قليلاً فالتدوين قد بدأ مبكراً في عهد الرسول . كذلك لا يمكنه أن يحمل القدمة  
والسابقة وسيلة الى استكذاب الناس على الناس في صدر الاسلام الأول كما  
جعلها وسيلة الى استكذابهم على الناس في أيام ما قبل الاسلام . فتسوية الرجل  
بين الصديقين في الشك مع وجود هذه الفوارق بينهما تدل على أنه يشك للشك .  
يشك من وسواس لا عن دقة وتحقيق

والقصص في القرن الاسلامي الاول لم يكن على أي حال كما وصف صاحب  
الكتاب ولا يمكن أن يتحمل ما أراد أن يحمله من وضع الشعر . فقد كان قصصاً  
تاريخياً ، يتحرى القصاص فيه الواقع فيصيبون في قص ما شاهدوا . وقد يخطئون  
في حكاية ما لم يشاهدوا ، ولكنه خطأ الجاهل لا خطأ الكاذب . وهذا التحري  
والتقص الى رواية الواقع كما وقع هو الفرق الكبير بين القصاص أو المؤرخين في  
ذلك العهد وبين القصاص الخياليين في العهد الذي كتبت فيه ألف ليلة وسيرة

عنترة وسيرة أبي زيد وم الذين يصح أن يقدروا بدوام الكبر أو بغيره من الزوايين . وقصدم الى حكاية الواقع من شأنه أن يحمل على الاطمئنان الى ما رووا حتى يزول الاطمئنان بسبب صحيح . فاذا محصت رواياتهم وطال الجدل في تمحيصها بين العلماء الثقة كانت نتيجة ذلك التمهيص جدية بالثقة كل الجدارة . وهي على أي حال لا ينبغي في العلم الشك فيها إلا بمبرر، ولا تركها إلا بيينة، ثم لا ينبغي تركها الى ما هو أقل منها جدارة بالثقة والاطمئنان

### أيام العرب

فأيام العرب وما قيل فيها من أشعار ينبغي أن يُطمأن منها الى ما قبله الثقة أمثال أبي عمرو بن العلاء والاصمعي وابن سلام، وألا يعدل عن شيء من ذلك الا اذا ظهر ما هو أولى منه بالطمأنينة والثقة، وهيهات . وشك صاحب الكتاب فيها صحته الثقة من أخبار تلك الايام وأشعارها شك لا يعول عليه . وحلها على القصص الخيالي أدل على ضعف ملكة النقد منه على اشتدادها واستوائها لأنها أولاً لم تكن من قلة الاثر في العرب بحيث يخفى مكنتها، أو بحيث لا يهتم العرب بحفظها، يطمعها الكبير الصغير في كل من القليل الغالب والقبيل المغلوب، ليفخر ذلك وليتأثر هذا . فاذا ما تركنا الفخر والتأثر في الجاهلية جانباً ونظرنا في زمنها أقرب هو أم بعيد من العصر الاسلامي فيكون للتسيان اليها سبيل وجدناها كلها تقريباً وقعت في القرن السادس الميلادي وأكثرها قد وقع في النصف الثاني منه . فيوم خزاز الذي اتصفت فيه معد من اليمن بقيادة كليب وائل . وقع سنة ٥٠٠ م<sup>(١)</sup>، ولم يقتل كليب الا بعد ذلك بزمن، فحرب البسوس وقعت كلها في النصف الاول من القرن السادس وانهت بالصلح بين بكر وقنبل حوالي سنة ٥٣٤ م<sup>(٢)</sup> . ثم وقعت اثناء ذلك أيام وجات بعد ذلك أيام اشتهرت منها

(١) تاريخ المؤرخ السلي  
(٢) دائرة المعارف البريطانية

طائفة كبيرة ووقع كثير من هذا المشهور في النصف الآخر بل في الربيع الآخر من القرن السادس، كالشهور من الأيام بين تميم وبكر والأيام بين قيس وتميم والأيام بين هوازن وكنانة المعروفة بأيام الفجار والأيام بين الأوس والخزرج. وقد وقع بعض تلك الأيام بمقربة من الاسلام مثل يوم بعثت ويوم الفجار الآخر، وبعضها وقع بعد ظهور الاسلام مثل يوم فيف الريح ويوم الشيطان، وبعضها ذكره النبي صلوات الله عليه مثل يوم ذي قار ويوم الردم، وكثير منها شهدته أناس أدركوا الاسلام فأسلم منهم من أسلم ووفد على النبي منهم من وفد مثل يوم جدود ويوم الكلاب الثاني اللذين شهدها قيس بن عاصم سيد تميم الوافد على النبي صلوات الله عليه بعد الفتح، ومثل الأيام الكثيرة التي شهدها عمرو بن معد يكرب وعامر بن الطفيل وأبو براء والعباس بن مرداس والأقرع بن حابس وكثير غيرهم ممن أدرك الشرف في الجاهلية وإن أخطأ بعضهم شرف الاسلام فتلك أيام إذن كانت من الشهرة ومن الوقع ومن القرب بحيث لا يعقل أنها نسيت. أما القول بأنها اخترعت اختراعا فانه لا يقوله كاتب يحترم نفسه، ولا يقدر عليه أديب يقدر الأدب العربي قدره، إذ القول بتلفيق تلك الأخبار يذهب بقيمة الشعر العربي الأول ويجعله طلاس لا يهتم بها أحد ولا يفهمها أحد، إذ كثير من ذلك الشعر دائر حول تلك الأيام لغفر أو مدح أو هجاء أو رثاء، فمن لا يفهمها لا يفهمه، ومن لا يرى لها حقيقة لا يرى له قيمة. وأردل الكذب كذب لا معنى له، وأحر الخيال خيال غير مفهوم

فأنت مثلا إذا قرأت :

ألا أبلغ أبا حنن رسولا      فإلك لا تحيي إلى النواب  
لتعلم أن خير الناس ميتا      قتيل بين أحجار الكلاب  
تداعت حوله جُشم بن بكر      وأسلمه جعاسيس الرباب

لا تكاد تفهم منه شيئاً - على سهولة ألفاظه - حتى تعلم خبر يوم الكلاب الأول الذي كان بين الأخوين شرحبيل ومسلمة ، تنصّر شرحبيل بكر وتنصر مسلمة تغلب ، وما كان في ذلك اليوم من تنادي الأخوين كل في عسكره يحرض على قتل أخيه ويجزل الثواب للقاتل ، الى أن انهزم شرحبيل وتبعه أبوحنش فقتله بابنه حنش وكان شرحبيل قد قتله ثم خاف أن يأتي مسلمة برأس أخيه فأرسله مع أجيده فدمعت عيننا مسلمة حين رآه وعرف بالسؤال أن أبا حنش القاتل فقال إنما أدفع الثواب الى قاتله وهرب أبوحنش عنه ، فقال مسلمة (١) تلك الأبيات التي مرت بك والتي لا يتضح معناها ولا يعرف ما فيها من الوعيد ولا ما احتوت عليه من الندم حتى يُعرف خبر ذلك اليوم

وكثير من الشعر الاسلامي نفسه لا يفهم حتى تفهم تلك الأيام التي صارت بعد مدار تفاخر وتهاج بين الشراء أيام جرير والفرزدق والأخطل ، بل كانت أحياناً يُتمزى بموادنها في الرثاء . فمن يقرأ قول الفرزدق يرثي ولديه :

أرى كل حي ما تزال طليعة	عليه المنايا من ثنايا المخارم
يذكرني ابني السما كان مؤهناً	إذا ارتفعاً فوق النجوم العوام
وقد رُزِي الأرقام قبلي بنبهم	وإخوانهم ، فاقني حياء الكرائم
ومات أبي والمنذران كلاهما	وعمر بن كلثوم شهاب الأرقام
وقد كان مات الأقرعان وحاجب	وعمر وأبو عمرو وقيس بن حاصم
وقدمات بسطام بن قيس بن خالد	ومات أبو حسان شيخ الهازم
وقد مات خيرهم فلم يهلكهم	عشية باناً ، رهط كعب وحاتم
فما بذاك إلا من بني الناس قاصبري	فلن يرجع الموتى حنين المائتم



أو يقرأ قوله يفتخر:

ألم تر أنا بني دارم	زرارة منا أبو معبد
ومنا الذي منع الوائد	ت وأحيا الوئيد قلم تواد
ألسنا بأصحاب يوم النسا	ر وأصحاب ألوية المريد
ألسنا الذين نعيم بهم	تسأى وتفتخر في المشهد
وناجية الخلد والاقربا	ن وقبر بكاطمة المورد
إذا ما أتى قبره عائد	أناخ على القبر بالأسعد
أطلب محمد بني دارم	عطية <sup>(١)</sup> كلجل الأسد
ومحمد بني دارم دونه	مكان السماكين والفرقد

ومن يقرأ قول جرير يميز الفرزدق:

تحضض يا ابن القين قيسا ليجلوا      لقومك يوماً مثل يوم الأرقام  
كأنك لم تشهد لقيطاً وحاجباً      وعروين عمرو اذ دعوا يال دارم  
ولم تشهد الجوفين والشعب ذا الصفا      وشداث قيس يوم دير الجاهج  
فيوم الصفا كنتم عبيدا لعامر      وبالحنو أصبحت عبيد الهازم  
إذا عدت الأيام أخزين دارما      ونغزبك يا ابن القين أيام دارم  
من يقرأ هذا كله لا يفهم منه شيئاً إلا بعد أن يفهم تلك الأيام ويعرف  
خبر أولئك الأشخاص وما فيه من محمده يفتخر بها ومذمة يهيج بها. أما إذا  
كان ممن لا يمتدنون في الأيام والأنساب يراها محالاً وقصصاً خيالياً يراد به  
اتخاذ القدمة والسابقة في الجاهلية عن طريق الكذب بغير له أن يدع الأدب  
العربي والنظر فيه جانباً فإنه لن يجد له علماً ولن يحسن له فهماً ولن يحمي  
له تعلماً

على أن العرب كانوا يمتدنون تلك الأيام والأنساب يرون أخبارها

تاریخاً وكانت أخبارها مستفیضة فيهم يفهمون بها تلك الأشعار التي تكاد لفرط إيجازها تشبه الألفاظ . كانوا يفهمونها ويفهمون ما فيها من مفاخر ومعايير ويحكمون بها للشاعر على الشاعر أيها أصدق مدحا وأكبر نفرا وأمض هجاء ، وكان في تلك المفاخر والمعايير ارتفاع قبائل واتضاع قبائل فاعجب إذن من شعر غير مفهوم يسير ذكر صاحبه في البلاد ويتضع به أناس ويرتفع أناس ، أو من شعر مكنوب يُشتم المشتوم به فلا يقول للشاتم كذبت ويفخر فآخر به فلا يقول له المفخور افتريت ، وقد كان ذلك أيسر له وأدنى إليه لو لم يكن يخشى أن يكذبه الناس ويصدقوا خصمه عليه

خذ مثلاً إليك يوم شعب جبلة أو الشعب ذي الصفا كما سماه جرير . هذا يوم كان لعامر وعبس على تميم بفضل تدبير قيس بن زهير ، فيه قتل لقيط بن زوراة وأمر عمرو بن عمرو بن عُدَس وحاجب بن زوراة وهم الذين سمام جرير في أبياته وكلهم من ذوي المآثر الذين افتخر بهم الفرزدق . وتستطيع أن تفتش شعر الفرزدق وجرير من غير أن تجد جريراً ينكر شرف هؤلاء ولا الفرزدق ماحل بهم في ذلك اليوم . فالوقائع متفق عليها الخصمان كلاهما ولكن أحدهما يذكر المآثر حين يفتخر والآخر يذكر المعابر حين يهجو من غير أن يكتب أحدهما الآخر أو يشك في الوقائع نفسها . واتفاق الخصمين والناس جميعاً على تلك الوقائع دليل واضح على صدقها وعلى أنها كانت فوق متناول الشك ، بعكس ما لو كانت من اختراع القصاص في العصر الإسلامي كما يريد منك صاحب الكتاب أن تفهم . ثم إذا نظرت في تاريخ يوم الشعب وجدته وقع لأربعين سنة قبل الإسلام فلم يكن الناس قد نسوه بل قد أدرك الإسلام أناس شهدوه منهم حاجب بن زوراة نفسه الذي وفد على النبي بعد الفتح في وفد تميم . لكن صاحب الكتاب يرفض وينكر ويشك من غير أن يكاف نفسه

مؤونة النظر والتحقيق ، ويكفي أن يكون في تلك الأيام نفاذ لقوم وعار  
لآخرين ليجعلها صاحب الكتاب من مخترعات القصص حتى يستطيع أن  
يقول عن شعرها انه موضوع

على أن صاحب الكتاب قد أكثر على الناس في أمر القصص والقصص  
في ذلك العصر البعيد من غير أن يأتي بشيء يدل على وجود قصص كالذين  
زعم ممن كانوا يضعون الأخبار يلهون بها الناس ، ويتقربون بها الى الاشراف ،  
ويزيدونها بالشعر يستقرضونه من حولهم من الشعراء . انما هذا شيء يفترضه  
صاحب الكتاب افتراضاً ويتوهمه توهماً لأنه يمينه على تفسير فرضه ، ولأنه  
يجب أن يقيس الحال في ذلك العصر على الحال الآن وعلى الحال عند قدماء  
اليونان . فقد قرأ عن قصاص اليونان الذين كانوا يتغنون بالشعر القصصي في  
الأيام والمواسم والمجتمعات ، وهو الآن يرى أن في الناس قصاصاً يجلسون  
بين العوام في القهوات في المواسم على الأخص يقصون عليهم سيرة من السير  
عن عنزة أو أبي زيد أو سيف بن ذي يزن ، فانتقل قلة بعيدة من هذا العصر  
الى ذاك العصر وقارن مقارنة أبعد منها بين العرب وبين اليونان ، واستنتج  
حال العرب مما يرى الآن ومما سمع عن اليونان قبل العصر الذي يمينه بألف  
سنة أو يزيد . وليس شيء من هذا بديل على شيء مما يريد . والهوى وحده  
هو الذي يزين لصاحبه أن يستنتج عصرأً مجهول من عصر بعده بألف سنة  
أو قبله بألف سنة . وكان الأولى بصاحب الكتاب أن يدع الكلام العام  
جانباً فانه محض ادعاء لم يثبت ولا يستطيع اثباته ، وأن ينظر في القصص نظراً  
مستقلاً عن فرضه الذي يريد تفسيره فيحصي ما استطاع من الحوادث والوقائع  
التي يعثر على أخبارها ثم يجتهد في أن ينقد هذا الذي عثر عليه ويستنتج مما  
يبقى في يديه بعد ذلك صورة قريبة لما كان عليه القصص والقصص في العهد

الذي وقعت تلك الحوادث فيه . لكن صاحب الكتاب لم يأت بمجاذنة واحدة ولا بخبر واحد يتبين منه وجود القصص فضلاً عن نوع القصص والقصص في الصدر الأول من الاسلام . فهل كان هناك في ذلك العهد قصاص بالمعنى الذي أراد ؟ وإذا كان هناك قصاص فمن أين جاءوا ؟ وهل كانوا في ذلك مبتدعين أم متبعين أثر قصاص كانوا قبلهم في الجاهلية قبيل الاسلام ؟ وكيف كانوا يعيشون وأين كانوا يقصون وماذا كانوا يقصون ومن هم الذين اشتهروا منهم وماذا كانت أسباب شهرتهم ؟ ان من الضروري تبيان بعض هذا على الأقل بالأدلة الواضحة والحوادث المحدودة قبل أن يجوز التفكير في القول بأن تاريخ أولئك القوم الذي كانوا يستقذرونه انما كان قصصاً خيالياً اخترعه قصاص كانوا آله في أيدي القبائل والأمراء يتوسلون بهم الى مختلف الأغراض التي لا يتوصل اليها بالأكاذيب

### الشعوبية

وقد سلك صاحب الكتاب في الشعوبية نفس مسلكه في القصص . لم يبحث أولاً عنها ما هي ومتى نشأت وكيف نمت ثم متى كانت ظاهرة فردية وهل صارت بمتظاهرة قومية وإلى أي حد كان انتشارها وماذا كانت آثارها وهل حملت أهلها على الكذب ولم تعملهم على غيره أم هل كان كل أثرها استثارة أهلها إلى التفاخر كل بما يعلم لنفسه من المآثر التي لا ينازعه فيها خصمه ؟ أم هل أخذ أهلها بحظ من الصدق وحظ من الكذب ، وفيه كان هذا وفيه كان ذلك وما حظ الشعر الجاهلي من الاثنين ؟ لم يبحث عن هذا وشبهه ، ولم يبحث من ناحية أخرى عن العوامل المضادة للشعوبية خاصة وللعصبية عامة ماذا كان موجوداً منها وإلى أي حد كان موجوداً ؟ وماذا كان أثره في مكافئة

هذه العصبية الجنسية والى أي حد أفلح في مكافئها وما هي نتيجة ذلك التكافح ؟ كل هذا وشبهه كان من الضروري بحته بالاستناد الى الحوادث المعينة والحقائق المدونة قبل أن يستطلع تعيين قسط الشعوية من تبعه وضع الشعر على الاسلاميين أو الجاهليين . لكن صاحب الكتاب لم يزد على أن أورد عبارات عامة لا تخرج عن كونها ادعاءات في حاجة كلها الى الالتيات بل الى التريجيج . كزعمه أن الموالي كانوا يحقدون على العرب وأن العرب كانوا يحقدون على الموالي لا يستثنى ولا يستثنى، وأن ذلك الحقد كان يحمل كلاً على الكذب على كل . فالوالى كانوا يكذبون على شعراء الجاهلية ما يفيد اعتراف العرب بسلطان المعجم عليهم ، والعرب يكذبون على أهل الجاهلية ما يفيد أنهم لم يذلوا للمعجم ، مع أنه في الوقت نفسه يقر بأنه قد كان للفرس في الجاهلية سلطان وأن قد كان للعرب فيها افة وإياه ، ولا يسأل نفسه مع اقراره هذا لماذا لا تكون تلك الأشعار قد قيلت خطأ مادامت الظروف في الجاهلية كانت تدعو الى قول مثلها أو كانت على الأقل لا تمنع منه ؟ ولماذا يكذب أولئك أو هؤلاء على الشعر الجاهلي ابتغاء اثبات دعواهم وليس الكذب بنافع في الالتيات بل لم يكن هناك من حاجة الى الالتيات اذ قد كان كل فريق يقر للآخر بما يدعيه ؟ فلم تكن العرب تنكر على الفرس سلطانها ولم تكن الفرس تنكر على العرب بقية من عزة وإياه كان لها في الجاهلية ولم يكن انكارها ذلك بنافها لئزاء غلبة العرب على الفرس في الاسلام . لم يقف لیسأل نفسه عن شيء من هذا ومضى بصور ذلك الأمور لا كما كانت ولكن كما يهوى ، فينكر ما قد كان بناء على أوهام يوردها عليك مزود الحقيقة معتمداً على قوة الايجاء في حلك على التسليم له بما يريد

وفي الحق ان خلط صاحب انكتاب في هذا الصدد لكثير ويكنفي أن

تقارن بعض كلامه ببعض ليتبين لك انه واهن متخاذل ليس فيه شيء من تماسك الحق وان كان فيه كثير من زخرف الباطل . فأبو العباس الاعمى هجا آل الزبير فأجزل له عبد الملك الصلة واسماعيل بن يسار افتخر بالفرس بين يدي هشام فغضب هشام وكاد يقتله وأبو نواس هجا العرب وقريشا فأطال الرشيد حبسه واذن يلزم أن يكون الموالي كلهم في حقد على العرب لأن ثلاثة منهم حقدوا وهجوا وافتخروا !

وإذا ما عجبت أين ذهب أثر ذلك الحقد العام وأين هي الأشعار الكثيرة التي ينبغي أن يكون أولئك الموالي من الشعراء قد قالوها هجاء للعرب وافتخاراً بالفرس وأين أمثالها مما أجاب به العرب ؟ أجابك صاحب الكتاب أن « قد ضاع أكثر ما قال هؤلاء الموالي في الافتخار بالفرس وهجاء العرب أيام بني أمية » ! كأنهم هم أيضاً قتلوا في الحروب فلم يبق من شعرهم الا القليل ! أو كأنهم لم يكن لهم رواة منهم فأحمل أكثر شعرهم حتى ضاع ! أو كأن العرب أيضاً قد أضاع شعرهم ما أضاع شعر الموالي ! فإذا ما عجبت لماذا لم تحقد الروم على العرب كما حققت الفرس أو لماذا لم يحملهم الحقد على مثل ما حمل أولئك من النبل من العرب والعرب قد غلبت الروم وأزالتهم من شمال افريقية وفلسطين والشام وأكثر ما كان لهم في الأناضول ؟ أجابك أن العرب « أزالوا سلطان الفرس » ولم « يتقوضوا سلطان الروم وإنما اقتطعوا طائفة من أقاليمهم » ! فهل ليس يحمل على الحقد عند صاحب الكتاب أقل من تقويض الملك كله ؟ ألا يكفي من القلادة ما أحاط بالعنق ؟

ثم يتنا هو يزعم أن علماء الموالي كانوا يزدنون العرب وأن أبا عبيدة « كان أشد الناس بغضاً للعرب وازدراء لهم » إذا به يزعم أن أبا عبيدة هذا كان « يرجع العرب اليه فيما يروون من لغة وأدب » ! أفلم يكونوا يزدنونه اذن كما

كان يزدرى بهم؟ وهل لم يخشوا أن يدس عليهم في أدبهم ما يزرى بهم؟ ثم ما قول صاحب الكتاب في أن أبا عبيدة هذا الذي كان يسرف في بغض العرب هو نفسه راوى أكثر أيام العرب ومنها يوم خزاز<sup>(١)</sup> الذي انتصف فيه العرب المستعربة من اليمن ويوم ذي قار<sup>(٢)</sup> الذي انتصف فيه العرب المستعربة من الفرس والذي زعم صاحب الكتاب أن العرب « انتحلته » استظهاراً على الموالي؟ أفكان العرب في حاجة إلى اختراع أيام يعترف بها أشد رواة الموالي بغضاً للعرب؟ أم كان الموالي في حاجة إلى افتراء أحاديث يروونها ويصححها من العرب الرواة الثقة كالأصمعي وابن سلام؟

الحق أن صاحب الكتاب فيما يكتب في حاجة إلى شيء من النقد والتحيص يقيه شيئاً من تلك العثرات

### قصة نقد الأخبار

وحاجته هذه إلى النقد بادية أيضاً في الأخبار التي اعتمد عليها في كتابه. فقد احتج واستشهد بطائفة من الأخبار تحمل في ثناياها أمارات ضعفها وموجبات الشك فيها وإطائفة فيها من الحجة لخصومه أكثر مما فيها من الحجة له. وقد رأيت كيف استشهد على تليق ابن اسحاق للأخبار بنص نقله عن ابن سلام يدل على براءة ابن اسحاق من تهمة التليق وبراعة علماء اللغة من العجز عن نقد الشعر. ومثل هذا زعمه أن عمرو بن لحي رضي الله عنه كان « قرشياً نكرو عصبينه أن يزدري قريشاً » وتذكر ما أصابها من هزيمة وما أشيع عنها من منكر « في الصفحة التي يذكر فيها أنه رضي الله عنه رد عبد الله بن الزبير وضرار بن الخطاب على حسان لينشدهما من قول شعراء الانصار في قريش كما انشدها من

(١) النقد الفريد : أيام العرب

قول شعراء قريش في الانصار وأن حسناً أنشدتها حتى اشتفى ! ولو كان صاحب الكتاب ينقد ما يكتب لرأى في هذا الخبر تكذيباً للدعوى التي ادعاها على عمر رضوان الله عليه ، ولرأى في الاشعار التي رواها النعمان بن بشير تكذيباً لما ادعاه على النعمان من انه كان سفياً نياً ولرأى في الخبر الذي رواه من ان النعمان مات مع ابن الزبير تكذيباً لما ادعاه عليه من انه كان اموي المهوى ، إذ لا يعقل أن سفياً نياً يخاطب معاوية بن أبي سفيان بقوله (١)

ان الذين ثووا ببدن منكم يوم القليب هم وقود النار

كالا يعقل أن اموياً في هواه مادياً في نزعته يموت مع عبد الله بن الزبير ! ثم لرأى أن لو كان الامر بين عبد الرحمن بن حسان وعبد الرحمن بن الحكم يمثل الحال بين شعراء الانصار وشعراء قريش ، أو كان الامر بين هؤلاء الشعراء أمر عصبية طفت حتى لم تدع للدين سلطاناً على النفوس إذ أن لما طلب كعب ابن جميل شاعر أهل الشام أو قل شاعر بني أمية وصنيعتهم من يزيد بن معاوية أن يعفيه من هجاء الانصار حين أغراه يزيد بهجائهم ، ولما أقسم ابن جميل على مخالفة يزيد وهو ابن ملك ولطه حينئذ كان ولي عهد ، ثم لما جعل كعب اعتذاره عن هجاء الانصار تلك الكلمات الشديدة «أتريد أن تردني كافراً بعد إيمان ؟» وفيها ما فيها من ذم بالغ ليزيد ومدح بالغ للانصار

هذه طائفة من الاخبار لم يحسن الاستشهاد بها . وطائفة أخرى كان قليل من النقد يؤدي الى الشك فيها ان لم يؤد الى ثبوتها كحديث اسماعيل بن يسار مع الوليد بن عبد الملك الذي استشهد به صاحب الكتاب على بغض الموالي للعرب واستغلالهم ما كان بين العرب من خصومة . قال تقلا عن قتل عنه ان اسماعيل بن يسار استأذن على الوليد فأخره ساعة ثم أذن له فدخل عليه يبكي



يقول آخرتي وأنت تعلم مروانيتي ومروانية أبي . فلما خرج تبعه من سألته ما تلك المروانية ؟ قال هي بغضنا لآل مروان بغضاً جعل يساراً أباه بلعن آل مروان عند موته وجعل أمه تسبح الله بلعن آل مروان . وهي حكاية طريفة لولا ما فيها مما يحمل على تكذيبها ، فانا اذا فرضنا أن ابن يسار كان من البراعة في التمثيل بحيث استطاع تصنع البكاء عند الدخول والتمادي فيه كلما استعطفه الوليد فانا لا نظن أنه كان من الحق بحيث يفسر مروانيتي ومروانية أبيه ذلك التفسير لشخص حضر معه مجلس الوليد وهو لا يأمن أن يتحدث ذلك الشخص بالحكاية فتصل الوليد أو بعض اخوته فيزولوا بآبن يسار أشد العقاب جزاء تهكمه بالوليد من ناحية وورائته عن أبويه ذلك البغض الشديد لآل مروان من ناحية أخرى ، ثم لا ينفعهم عندهم مدح قاله أو يقوله فان حكاية كهنه اذا شاعت تذهب بتأثير كل مدح وتجعل لكل بيت يمدحهم به وقفاً كوقع الهجاء

ويلتحق بهذه الحكاية حكاية طويلة لعبد الرحمن بن الحرث بن هشام مع عبد العزيز بن أبي نهشل عرض الاول فيها على الثاني أربعة آلاف درهم على أن يشهد أنه معهم حسناً ينشد بين يدي الرسول صلوات الله عليه أبياتاً أربعة سماها قأبي عبد العزيز عليه مستميناً بالله أن يكذب على الله ورسوله ولكنه رضي أن يشهد أنه معهم عائشة تنشدها فلم يرض عبد الرحمن وافترقا ، ثم تفاوضا وانتهى الامر بأن قال عبد العزيز الايات المشهورة التي أولها :

الا لله قومٌ و لست أخت بنى سهم

ونسبها الى ابن الزيمري كما اختار عبد الرحمن . قال عبد العزيز في رواية صاحب الكتاب عن صاحب الاغاني : « فعلى الى الآن منسوبة في كتب الناس الى ابن الزيمري » وقد ارتضى صاحب الكتاب هذه الحكاية على علانها وانغمها

شاهدًا على كذب بعض الشعراء على بعض في الاسلام ولكن لم يفتن الى احتمال كذب عبد العزيز على خاله ان صحت الحكاية عنه ، ولم يفتن الى أن الايات منسوبة في طبقات ابن سلام الى ابن الزبير على اختلاف قليل فيها وابن سلام لم يكن لنخعي عليه رواية يرويها صاحب الاغانى قدح في صحة شعر مخضرم مشهور ذكره في طبقاته قلن الذي يصل الى أبي الفرج من هذا بعيد ألا يمر على ابن سلام . وعبد العزيز المروية عنه هذه الحكاية لم يذكره ابن سلام ولم يعمد في طبقاته على جودة شعره ان كان ذلك الشعر له . على أن في القصة نفسها ما يدعو الى التريث والتردد قلن حكاية كهذه بعيد أن تكون وقعت في عهد حسان ، وحسان مات سنة ٥٤ هـ فلكي يستطيع عبد العزيز أن يقول ممعت حسانًا ينشدها رسول الله ينبغي أن يكون عمره عند الحادثة ان صحت فوق الستين فهل عاش عبد العزيز بعد حسان وهل بلغ تلك السن ؟ وفي الحكاية شيء آخر فاتها تذكر كتبًا للناس أي كتب شعر كانت بأيدي الناس في زمن معاوية فهل يقر صاحب الكتاب للناس حينئذ بكتب شعر واذا كان فما الذي منع من تدوينهم ما عرفوا من شعر الجاهليين أيضا ؟ على أن هناك خبراً أقصر ولكن لعله أدل من هذه وتلك على حظ صاحب الكتاب من النقد والتجرد من الهوى . ذلك هو ما رواه في ص ١٨٤ من أن أبا عمرو بن العلاء قد اعترف بأنه وضع على الأعشى بيتاً :

وأنكرتني وما كان الذي نكرت من الحوادث الا الشيب والصامتا  
ثم روايته في ص ٢٧٥ أن الاصمعي اعترف بوضعه على الأعشى نفس البيت والبيت لا يمكن ان يرضه اثنان ، واثنان عاشا في عصرين مختلفين ، فكان الأولى أن يشك صاحب الكتاب في الخبرين جميعاً لا أن يتخذهما وسيلة الى تجريخ الراويين جميعاً مع ما هو مشهود لهما به من الثقة والأمانة عند جميع العلماء

ولو أن وجهة صاحب الكتاب كانت نيل الحقيقة لا النيل من القدماء إذن لما سارع الى تصديق خبر بعيد كهذا عن مثل أبي عمرو أو الاصمعي . ولعل ابطاءه كان يحمله عندئذ على البحث ، ولعل بحثه كان يهديه الى رواية أخرى <sup>(١)</sup> اعترف حماد فيها بأنه هو الذي وضع البيت ، فيصدق منه على الأولين لما عُرف عن أبي عمرو والاصمعي من الصدق وما عرف من الكذب عن حماد

### الرواية والرواية

وهذا يفضي بنا الى الفصل الأخير الذي كتبه في أسباب وضع الشعر ، فصل الرواية . وهو فصل يدور أكثره حول حماد وخلف الآخر ويدور أقله حول أبي عمرو الشيباني ، والاصمعي ، وأبي عمرو بن العلاء ، والأعراب الذين كانوا ير تادون الأمصار

فأما الاصمعي وأبو عمرو بن العلاء فقد شهد لهما بأنها لم يُعرفا « بنسق ولا مجون ولا شعوبية » ولكنه زعم بعد ذلك أنهما كُتبا « وانتحلا » ، غير محتج إلا بقصة ذلك البيت الذي وُضع على الأعشى . وقد رأيت أن وجود رواية تنسب البيت الى حماد لا تدع محلا لنسبته الى أيهما . ولو جوزنا البعيد وفرضنا أن أحدهما وضع ذلك البيت حقاً لكان اعترافه بذلك أدل على صدقه وأدعى الى الاطمئنان اليه إذ ليس سهلاً على مثل أبي عمرو أو الاصمعي أن يعترف بكذبة كهذه . كان يستطيع أن يسكت عنها ، ولو أنه اقرّف غيرها لاعترف كما اعترف بهذه . ولو أنه اعترف بغيرها لذكر ذلك صاحب الكتاب . فهذان راويان وهما جميع العلماء من قدماء ومحدثين ليس هناك قط ما يدعو الى الشك فيها ، ولا الى زلزلة تلك الثقة بها ، وإذن فلا محل للشك

(١) المقدم التريّد ، ثالث ، باب في رواية الشعر

فيما يروين

وأما أبو عمرو الشيباني فلم يحص صاحب الكتاب عليه اعترافا ولم يجد عليه في الرواية مطعنا إلا طعن خصومه عليه أنه كان يشرب الخمر ولولا ذلك لوثقه . أي أن خصوم الرجل لم يحصوا عليه مأخذاً في ما روى مع أنه جمع أشعار قبائل كثيرة يبلغونها السبعين ، وبالرغم من هذا فأكثر الظن عند صاحب الكتاب « أنه كان يأجر نفسه للقبائل يجمع لكل واحدة منها شعراً يضيفه الى شعرائها » ولم يجد ما يسهل على القارىء تصديق هذا إلا قوله « وليس هذا غريباً في تاريخ الادب » كان مثله كثيراً في تاريخ الادب اليوناني والروماني » ا

وأما حماد وخلف الاحمر فلسنا ندري ان كانا حقاً على ما وصفهما صاحب الكتاب به من فساد المروءة ، وليس هذا في الموضوع فيكفي في تهمير مجيها وبند ما استقلا بروايته انها اعترفا بشعر كثير وضاه ونحلاه الشعراء ، على شك في مسألة خلف ، وارتفاع كل شك في مسألة حماد

فأما خلف فهناك المجرحون له وهناك الموثقون وليس ابن سلام بين مجرحيه كما يقول صاحب الكتاب فان قوله عنه في طبقاته <sup>(١)</sup> « أجمع اصحابنا انه كان أفرس الناس بيت شعر وأصدق لساناً . كنا لا نبالي اذا أخذنا عنه خبراً أو أنشدنا شعراً إلا نسمة من صاحبه » هو توثيق لا تهمير . ولذا فانا نشر أن مسألة خلف في حاجة الى البحث وإن كنا أيضاً نميل الى اجمال ما استقل خلف بروايته حتى تبحث مسألته من جديد

وأما حماد فلا سبيل الى احتمال تبرئته . لقد اعترف على نفسه وشهد عليه العارفون أمثال المفضل الضبي ويونس النحوي ، وأعلن المهدي في انناس حين

كان ولي عهد أنه قد أسقط رواية حماد ووثق رواية المفضل . لكن افتضح أمره هكذا لا بد أن يكون قد كفى اللغة والأدب شره إذ من الواضح ان العلماء لم يكونوا يستمدون عليه وقد عرفوه وأنهم فيما رووا لم يرووا شيئاً تفرد به وإذن فلا محل لاستدلال صاحب الكتاب به على فساد الرواية ولا لنصبه إليه نموذجاً للرواة

وأما الأعراب فصاحب الكتاب يرميهم بالكذب على القدماء أو غير القدماء من أهل البادية استدراكاً للرزق من أيدي رواة الامصار . وفي رأينا انه مصيب ولكن في بعض هذا لا كله . والقدماء أنفسهم قالوا بذلك قبله . وعلى أي حال فالمسألة ليست هل كان الاعراب يكذبون ولكن هل كان كذبهم يجوز على العلماء . وقد أورد صاحب الكتاب خبرين يستشهد بهما على رأيه . خبر أبي ضمضم مع الأصمعي وخبر داود بن متمام بن نيرة مع أبي عبيدة . فأما أبو ضمضم فقد أنشد الأصمعي أشعاراً لماثمة شاعر كلهم يسمى عمرا وعجز الأصمعي . وخلف أن يعدا أكثر من ثلاثين . وهذا الخبر أدل على سعة علم كل من الأصمعي وخلف بالشعر والشعراء منه على كذب أبي ضمضم . وكفى شهادة لما بالعلم الكثير أن يعدا ثلاثين شاعراً بدوياً غير معروف كل منهم اسمه عمرو وليس عجزهما بمستلزم أن يكون أبو ضمضم قد كذب عليهما السبعين الباقين فمن الواضح أن أبا ضمضم كان أروى لشعر البادية من كل منها وشعر البادية في هذا الخبر مطلق يشمل جاهلي الشعر البدوي واسلاميه . ثم لا يمكن أن يكون أبو ضمضم من الشاعرية بحيث يستطيع أن يرتجل من عنده في مجلس واحد شعراً مختلفاً مسبوكة ينسبها إلى سبعين شاعراً مختلفين ولا يكون للأصمعي وخلف ما يقولانه في ذلك الا انها يجعلان أولئك الشعراء السبعين

وأما خبر داود بن متمام مع أبي عبيدة فصحيح انه مثل لكذب الاعراب

ولكنه أيضاً مثل ليقظة الرواة فإن كذب داود على أبيه لم يجز على أبي عبيدة  
وليست المسألة كما قلنا هل كان الاعراب يكذبون ولكن المسألة هي هل كان  
كذبهم يخفى على الرواة

فلرواة كانوا من أبصر الناس باللغة والشعر لا ينكر عليهم صاحب الكتاب  
هذا وإن حاول أن يجرهم أجمعين من ناحية الأمانة متخذاً غير الأمانة منهم  
وسيلة إلى التشكيك في الأمانة . وكان المقول أن ينتهز فرصة انقسام الرواة  
إلى أمانة وغير أمانة فيحاول امتحان الشعر من ناحية روايته وينظر أي الشعر  
رواه الثقات أمثال ابن سلام والأصمعي والمفضل الضبي ، وأيه تفرد بروايته غير  
الثقات ، فيميز الأول من الثاني ويشك في الثاني دون الأول . غير أن صاحب  
الكتاب بدلا من أن يسلك هذا الطريق العملي حاول أن يسده على نفسه  
ويفسده على الناس جهد المستطاع ولم يقتصر في محاولته هذه على التشكيك في  
أمانة الأمانة من الرواة بل أفرغ وسعه في التصغير من قدرة هؤلاء على النقد  
وقدرة أولئك على التلفيق .

فأما قدرة خاف وحماد ومن اليهما على التلفيق وعلى محاكاة الجاهليين فقد  
بالغ فيها حتى زعم أنهم « كانوا أعلم باللغة والشعر وأقدر على التصرف فيها من  
العرب أنفسهم » ص ٢٧٤ . ولستأ ندري أن كان يريد بهذا أن الله قد اختص  
الملففين وحدهم بهذا العلم الغد والقدرة المتفوقة أم قد شرك معهم في ذلك غيرهم  
من أهل الثقة والبصر فيكون اشتراكهم مع أولئك في العلم والقدرة واقياً لهم  
من الانخداع بهم والوقوع في شرك تلفيقهم . على أننا نحب أن نعرف من أين  
جاء أولئك الملففين ذلك العلم وتلك القدرة وهم قد ولوا وماتوا متأخرين ولم  
تولد معهم تلك القدرة ولا ذلك العلم باللغة والشعر . أفليس اقرار صاحب  
الكتاب لهم بذلك العلم الواسع يلزمه من ناحية أخرى أن يقر بأن قد كان

هناك قبل أن يوجدوا علم باللغة والشعر، فلما نشأوا أخذوه وتفرقوا فيه ؟ وهل ليس معنى ذلك أن قد كان هناك علم بلغة المصير الجاهلي وشعره تمكن منه أولئك حتى استطاعوا أن يمهروا في تقدمه ويمهروا في تالفه ؟ وإذا استطاع هؤلاء أن يعلموا « لغات العرب وأشعارها ومذاهب الشعراء ومعانيهم » فلماذا لم يعلمها غيرهم أيضاً ؟ أليس إثبات مثل ذلك العلم لحضاد أو خلف ذليلاً على أن غيرها أيضاً كان يعلمه وكان يقدر على النقد كما كنا يقدران على الوضع بفرض أن الوضع ليس في ذاته أصعب ولا أشق من النقد ؟

ومن الغريب أن صاحب الكتاب مع استعداده لمنح خلف وحضاد تلك القوة الخارقة في التلفيق لا يجد من نفسه استعداداً للتسليم بأن قد كانت هناك أشعار صحيحة قالها شعراء مختلفون وعليها الناس قبل أن يحنثها مثل خلف وحضاد ؛ مستعد هو لأن يجمع مواهب الشعر كلها في ملفق أو اثنين وليس مستعداً لتوزيع تلك المواهب في شعراء من لحم ودم روى الواحد أو الاثنان أشاركهما كما رواها غيرهما من الناس . وهو مستعد لأن يسلم لتلك الواحد أو الاثنين بقدرة أكبر من القدرة على محاكاة الشعراء على كثرتهم واختلافهم ألا وهي ارتجال تلك المحاكاة ارتجالاً يمكنهم من انشاد مئات القصائد وآلاف الأبيات على الفور والبديهة إذا طلب ذلك أمير أو وزير طمعاً في نيل الخطوة عنده . وإلا فكيف يمكن أن يدس حضاد أو خلف على فحول الشعراء من القصاصد ما يخفى على كبار النقاد من غير أن يجتمع لحضاد وخلف مواهب الفحول أجمعين ؟ أم كيف يمكن أن يزعم حضاد ولوليد بن يزيد فيما قل صاحب الكتاب « أنه يستطيع أن يروي على كل حرف من حروف المعجم مائة قصيدة » . ويمتنع الوليد حتى يضجر، ويجهز به بعد أن يוכל به من رثم امتحانه، من غير أن يكون حضاد قد ارتجلها ارتجالاً أو أعدها إعداداً مادامت تلك القصائد أو أكثرها

أو جزء كبير منها من وضع حاد ؟

وليس اجتهد صاحب الكتاب في التكبير من مقدرة غير الأبناء على التفتيق بأعجب من اجتهد في التصغير من مقدرة الأبناء على النقد . فهو غير ميل إلى التسليم لهم بأكثر من مقدرة على تمييز الغناء من الشعر المنحول ، أما الجيد منه فيزعم أنهم غير قادرين عليه ويزعم أنهم أنفسهم كانوا يحسون بذلك وأن ابن سلام نفسه يحدثه « بأنه إذا سئل على العلماء النقاد أن يعرفوا ما تكلفه الضعفاء من المنتحلين فمن العسير عليهم أن يميزوا ما كان يتكلفه العرب أنفسهم » ص ١٦٥ . وقد روى الخبر عينه عن ابن سلام في موضع آخر « بأن أهل العلم قادرون على أنه يميزوا الشعر الذي ينتحله الرواة في سهولة ولكنهم يجدون مشقة وعسرا في تمييز الشعر الذي ينتحله العرب أنفسهم » وقد حرف في الموضعين ما قال ابن سلام . فابن سلام لم يطلق القول هذا الاطلاق . لم يقل العرب وانما قال « من أهل البادية » ولم يقل « مشقة وعسرا » أو « من العسير » وانما قال « فيشكل ذلك بعض الاشكال » والفرق بين التعبيرين بسيط ولكنه مهم لأنه الفرق بين الكثرة والقلة والبعد والقرب ، فإن تعبير ابن سلام يضيق دائرة الاشكال ويشعر بالمقدرة على حله ، بخلاف تعبير صاحب الكتاب

ومن الغريب أن الأمثلة التي جاء بها على انخداع العلماء بما « كان يتكلفه العرب أنفسهم » هي كلها في رأيه من نوع الغناء الذي سلم للنقاد بأنهم قادرون على تمييزه لقد مثل لانخداعهم بطائفة رواها ابن سلام « على أنها أقدم ما قالته العرب من الشعر الصحيح » ووصفها هو بقوله « وكل هذا الشعر إذا نظرت فيه سخيف ضيق ظاهر التكلف بين الصنعة » ص ١٦٦ . فكأنه أراد أن يسلب ابن سلام باليمن ما أعطاه بالشمال وينفي عنه ما كان قد اثبت له من مقدرة على



معرفة السخيف المتكلف من الشعر المنحول ، وإذن فابن سلام ومن اليه لم يكونوا يحسنون من النقد شيئاً ، لأنهم اذا عجزوا عن المنحول « ظاهر التكلف بين الصنعة » فهم عن معرفة غيره أعجز

### د بين القدماء على صاحب الكتاب

لكننا اذا تركنا حكم صاحب الكتاب جانباً وقلنا بينه وبين القدماء تبين أن هؤلاء القدماء الذين يصفهم صاحب الكتاب بالعجز عن القليل تارة وبالمقدرة على الكثير أخرى وبالفطنة الى الخفي تارة وبالفلة عن الظاهر أخرى هم الذين فتحوا لصاحب الكتاب ولغيره باب القول ، وعنهم أخذ كل ما في كتابه من قد صواب . ونحن لا نبالغ حين نقول ان ما في الكتاب من قد حسن انما هو لابن سلام ، وأن الجمهرة العظمى من الشواهد التي استشهد بها فأساء الاستشهاد مأخوذة عن كتاب طبقات الشعراء ، وانك اذا أخذت الكتاب فعرينته من المنقول عن ابن سلام عرينته عن آمن جزء فيه فلا يبقى منه الا عبارات عامة لا تفني شيئاً ولا تقنع أحداً استنتجها من ابن سلام عن طريق التعميم فأخطأ الاستنتاج

واذا حاولت أن تحصى المواطن التي أخذ فيها عن ابن سلام صعب عليك العد لكثرتها ووجدتها منبثة في الكتاب خصوصاً في كتاب اسباب اتعمال الشعر الذي نهك فيه كثيراً بالقدماء . وليست تلك المواطن كلها منسوبة الى ابن سلام ، فكثير منها منقول أو منسوب الى مبهم ، كأن يقول لك : والرواة يحدوثونا أو والرواة مجمعون أو ما شابه ذلك من تعبير

فالحديث الذي أشار اليه ولم ينسبه عن أول من تكلم العربية الفصحى

ونسى لفنة اييه مأخوذ عن الطبقات .<sup>(١)</sup> وقول أبي عمرو بن العلاء عن لفنة مضر ولفنة حمير منقول عن الطبقات أيضاً<sup>(٢)</sup> . وحول هذين الخبرين يدور فصله عن الأدب الجاهلي واللفنة كما يدور فصل الشعر الجاهلي، واللهجات حول رواية تنقل الشعر في القبائل التي هي مأخوذة أيضاً عن الطبقات<sup>(٣)</sup> . ولقد أكثر الأخذ عن الطبقات في كتاب أسباب انتقال الشعر خاصة ، فهناك حوالي تسعة مأخذ في فصل السياسة وانتقال الشعر وخمسة في فصل الدين ، وعشرة في فصل القصص ، وستة في فصل الرواة ، وعلى هذه المأخذ بنيت في الواقع تلك الفصول . ولعلنا لو كان كتاب الطبقات نفسه بين أيدينا الآن كنا لنعطيك فكرة أوفى عن مقدار ما الأدب الجاهلي مدين به لابن سلام

على أن نوع المأخذ عن القدماء أم كثيراً من عددها . فصاحب الأدب الجاهلي مدين لابن سلام بأهميات أفكاره كما هو مدين له بشواهدهم . فأما فكرة الوضع والانتقال التي توسع فيها حتى جعلها تشمل الشعر كله أو جله فقد أخذها عن القدماء أجمعين سواء في ذلك ابن سلام وغيره . ويكفي لولم يكن معهم بها من قبل أن يقرأ في الطبقات تحاور خلاد بن يزيد الباهلي وخلف الأحمر في الاشعار التي كان يرددها خلف ليعلم ان قد كانت هناك أشعار ترد لأنها مصنوعة<sup>(٤)</sup>

وأما ضياع الشعر الجاهلي حتى لم يبق بأيدي الناس منه الا أقله فقد أخذه

(١) ص ٤

(٢) ص ١٣

(٣) قال خلاد بن يزيد الباهلي خلف بن حيان أبي عمرو - وكان خلاد حسن العلم بالشعر برويه ويقول - بأي شيء ترد هذه الاشعار التي تروى ؟ قال له هل تعلم انت منها ما انه مصنوع لا خير فيه ؟ قل نعم . قال لعل في الناس من هو اطم منك بالشعر ؟ قال نعم . قال فلا تسكر ان يعرفوا من ذلك ما لا تعرفه انت . اه من ص ٢ طبقات . لين

مما قرأ في الطبقات في الصفحة العاشرة من قول عمر بن الخطاب <sup>(١)</sup> وقول أبي عمرو بن العلاء <sup>(٢)</sup>

وأما أثر العصبية ووضع الشعر فقد أخذ فكرته من قول ابن سلام في الصفحة الرابعة عشرة من طبقاته « فلما راجعت العرب رواية الشعر وذكرها وما آثرها استقل بعض المشائير شعر شعرائهم وما ذهب من ذكر وقائعهم وكان قوم قلت وقائعهم وأشعارهم وأرادوا أن يلحقوا بمن له الوقائع والأشعار فقالوا على ألسن شعرائهم »

وأما أثر السياسة في وضع الشعر فقد أخذ ما كتبه في ذلك عن طريق التوليد من قول قاله ابن سلام بعد أن روى يثتبن يرويهما الناس لأبي سفيان ابن الحارث يقولهما لحسان. قال : « وأخبرني أهل العلم من أهل المدينة أن قدامة ابن موسى بن عمر بن قدامة بن مظعون الجمحي قالها ونحلها أبا سفيان . وقرش تزيد في أشعارها تريد بذلك الأنصار والرد على حسان » ومن بقرأ هذا ثم يقرأ لصاحب الكتاب « وليس من شك عندي في أنها ( أي قرش ) استكثرت بنوع خاص من الشعر الذي يهجو فيه الأنصار » <sup>(٣)</sup> بظن أن ابن سلام هو الذي أخذ من صاحب الكتاب لاهو من ابن سلام

وأما ما كتب عن القصص ووضع الشعر فقد ولده كله من قول

(١) « قال عمر بن الخطاب : كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه فجاء الإسلام ففعلت منه العرب وتناقلوا بالجهاد وغزو فارس والروم ولبيت عن الشعر وروايته » فلما كثرت الاسلام وجاءت الفتن واطمأننت العرب بالانصار راجعوا رواية الشعر فلم يثلوا الى ديون مدون ولا كتب مكتوب فانقلوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالبلوت والقتل لحفظوا اقل ذلك وذهب عنهم منه اكثره » ص ١٠ طبقاته

(٢) « قال أبو عمرو بن العلاء ما انتهى اليكم ما قالت العرب الا الله ولو جاكم وقرأ الجاكم علم وشعر كثير » . طبقات ص ١٠

ابن سلام<sup>(١)</sup> « وكان ممن هجن الشعر وأفسده وحمل كل غناء محمد بن اسحاق مولى آل غزوة بن المطلب بن عبد مناف وكان من علماء الناس بالسير فنقل الناس عنه الأشعار وكان يعتذر منها ويقول لا علم لي بالشعر انما أوتى به فأحله ولم يكن ذلك له عذراً . فكتب في السير من أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط وأشعار النساء فضلاً عن أشعار الرجال ثم جاوز ذلك الى عاد وعمود ! أفلا يرجع الى نفسه فيقول من حمل هذا الشعر ومن أذاه منذ أولف من السنين ؟ » . هذا قد ابن سلام الذي يقول عنه صاحب الكتاب انه كان يبدأ ويقرر عن الغاية . فقرأ الآن قول صاحب الكتاب « وأنت تدعش اذا رأيت هذه الكثرة الشعرية التي تنبث فيما بقي لنا من آثار القصص . فليدرك في سيرة ابن هشام<sup>(٢)</sup> وحدها دواوين من الشعر نظم بعضها حول غزوة بدر وبعضها حول غزوة أحد وبعضها في غير هاتين الغزوتين من المواقف والوقائع وأضيف كل هذا الى الشعراء وغير الشعراء من الاشخاص المعروفين ، وأضيف بعضه الى حمزة وبعضه الى علي وبعضه الى حسان وبعضه الى كعب بن مالك ، وأضيف بعضه الى نفر من شعراء قريش ، والى نفر من قريش لم يكونوا شعراء قط والى نفر آخرين من غير قريش . وليس غير سيرة ابن هشام أقل منها حظاً في هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين مرة والى المخضرمين مرة أخرى »<sup>(٣)</sup> فاذا ما قرأت هذا مقارن بين القولين وانظر هل قول صاحب الكتاب الانعديد لقول ابن سلام ؟ وهل تهكمه الا منعكس عن تألف ابن سلام وتهكمه باين اسحاق ؟ ثم قش قول صاحب الكتاب مرة

(١) ص ٤ طبقات

(٢) سيرة ابن هشام بنية على سيرة ابن اسحاق

(٣) الكتاب للنفوذ ص ١٦٤

اخرى هل ترى فيه قدراً ذا قيمة يدل على علم بالأدب وتاريخه الا قوله « والى  
نفر من قریش لم يكونوا شعراء قط » وهو قول لا يقوله الا من درس تاريخ  
الاشخاص الذين ذكرهم ابن هشام وعرف من منهم قال الشعرون منهم لم يقله ؟  
ثم ارجع بعد ذلك الى ابن سلام الا ترى انه هو الذي درس وتقد وحكم وأفاض  
علي صاحب الكتاب من فيض علمه وحكمه حين أخبره أن ابن اسحاق « كتب  
في السير من أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط وأشعار النساء فضلاً عن  
أشعار الرجال » ؟

ثم عاد ونمود وحمير وتبع والماليق الذين سالت بالكلام عنهم فصاحة  
صاحب الكتاب واتخذ منهم وحياً قوياً يوحى به الى القارىء أن القدماء كانوا  
لا يحسنون علماً ولا قدماً إذ نسبوا الى عاد ونمود ومن اليهم من الشعر ما لا يمكن  
أن يكونوا قد قالوه أو يكون القدماء قد عرفوه . أنظن أنه اهتدى من نفسه  
الى النقد الذي جعله يستهجن تلك الأشعار والتي هو أصدق وأقوى ما في  
الكتاب ؟ إذن فاقراً قول ابن سلام « ولم يكن لأهل العرب من الشعر إلا  
الأيات يقولها الرجل في حادثة وإنما قصدت القصائد وطول الشعر على عهد  
عبد المطلب وهاشم بن عبد مناف ، وذلك يدل على اسقاط عاد ونمود وحمير  
وتبع » <sup>(١)</sup> ، وقوله بعد ان نعى على ابن اسحاق روايته الشعر لأبناس لم يقولوا  
شعراً قط « ثم جاوز ذلك الى عاد ونمود أفلا يرجع الى نفسه فيقول من حل  
هذا الشعر ومن أداه منذ ألوف من السنين ؟ » <sup>(٢)</sup> ثم احكم بعد أن قرأ هذا  
من الذي أوحى الى صاحب الكتاب ما كتب في عاد ونمود وحمير وتبع  
وأضرابهم ؟ وهل لصاحب الكتاب حق في ان يستأثر بفخر ذلك النقد

(١) ص ١١ طبقت

(٢) ص ٤ طبقت

يذكره أولاً في كتابه على أنه له حتى إذا قلنا بأن ذلك في نفس القارئ توفى  
الهمة بنسبته متأخراً إلى القدماء في شيء كثير من الانتقاص والتحفظ ، وعلى  
أنه تأييد منهم له وتقصير منهم عنه ؟

ثم الرواية والرواة وما كتب صاحب الكتاب فيهم من الحق بعد أن  
خلطه بكثير من الباطل ، أكثره مأخوذ عن ابن سلام وكله مأخوذ عن القدماء .  
فما كتبه عن حماد الرواية مأخوذ كله تقريباً عن كتاب الطبقات ، ما نسبته إلى  
ابن سلام منه وما لم ينسبه ، سواء في ذلك الحوادث الميمنة كحادثته مع بلال  
ابن أبي بردة ، أو العبارات المطلقة كقول يونس بن حبيب فيه . كذلك  
ما كتبه عن الأعراب وأكاذيبهم أخذ خاصه من ابن سلام ، كخبر داود بن مسم  
ابن نورية مع أبي عبيدة وخبر أبي ضمضم مع الأصمعي ، وولد عامه من هذا  
الخاص أو مما كتب صاحب الكامل في باب تكاذيب الأعراب

وهناك ما أخذ أخرى غير قليلة أخذ أكثرها من ابن سلام وأقلها من غيره .  
سواء في ذلك ما أبقاه منها على حاله ، وما خالفهم فيه ، وما حرف منها لأمر في .  
فمنه كقول أبي عمرو بن العلاء في لغة حمير وأقصى اليمن وكقول ابن سلام في  
ابن اسحاق الذي قصصنا عليك نصه وحرفه في موضع آخر من كتابه (١) إلى  
أن ابن سلام يتهم ابن اسحاق بوضع الشعر على الأمم البائدة مع أنه لم ينسب  
عليه إلا اهدم التبصر في الرواية وقلة التدقيق في النقد . ولكننا لم نرد أن  
نحصى ما أخذه صاحب الكتاب من القدماء وإنما أردنا أن نذكر من ذلك  
ما يدل على مقدار تلك المآخذ وأهميتها ، وعلى أن ادلال صاحب الكتاب  
على القدماء بأنه هو بلغ الغاية حين قصروا ، وقوى على النقد حين ضمفوا ، إنما هو .

الى البطر والادعاء أقرب منه الى التحري والانصاف

على أننا نحجب قبل ترك هذا الباب ان ننبه الى أمر مهم يتصل بموقف صاحب الكتاب من القدماء . لقد رأيت من قبل أن أول ما يبدأ به في كتابه هو الطعن في القدماء جملة ، والشك جملة في كل ما تركوه . والآن تراه يأخذ عنهم ويبششهد ببعض ما كتبوا وقالوا ! فلم هذا ؟ لماذا يأخذ عنهم شيئاً أو يقبل منهم خيراً وقد شمل بشك كل ما تركوه ؟ أيريد أن يعدل عن مذهبه في الشك ؟ إذن فلماذا يأخذ بعضاً ويترك بعضاً من غير تبيان لأسباب الرفض أو أسباب القبول ؟ لقد كان حقاً عليه . لو كان منطقياً مع نفسه . ألا يقبل منهم شيئاً حق يثبتته هو من جديد ويتكلف في اثبات ذلك كل الذي يريد أن يكافئه أهل الأدب في اثبات ما صححه القدماء من الأدب القديم . وإلا فما قيمة شكه إن كان لا يمنعه من الأخذ بالشكوك فيه ؟ وأي فرق بينه وبين غيره عند نفسه وشيعته إذا كان يقع في نفس ما ينهى على خصومه الوقوع فيه ؟ إن صاحب الكتاب من القديم وأهله بين اثنتين لاثلة لما : إما أن يمضي في مذهب الشك الذي اختار لنفسه وأطلق لها فيه العنان وإذن يجب عليه ألا يعتمد على شيء مما تركه القدماء لم يثبتته هو حتى لا يبنى على مشكوك فيه ، واذ قد بنى فما بناه منهم . وإما أن يدع مذهب الشك المطلق جانبا ، واذن يجب عليه أن يأخذ بكل ما أخذ به أهل العلم من القدماء ، لأن يأخذ الأقل الذي يظن أنه ينفعه في تأييد مذهبه ويدع الأكثر الذي يظن أنه يصدعه ، من غير مرجع ما للأخذ به على المتروك . هذا هو الأمر المهم الذي أردنا التنبيه اليه وهو كما ترى أمر يبطل سائر الكتاب



أظننا قد بلغنا الآن ما نريد من النظر في أسباب وضع الشعر التي ساقها صاحب الكتاب . وقد رأيت أنه أقلب فيها مؤرخا ولكن لا كالمؤرخين . لم يجد في الحياة الإسلامية كما يعرفها التاريخ أسبابا كافية لتفسير فرضه فبدأ يضع تاريخ تلك الحياة من جديد . وكانت طريقته في ذلك أن يغير من تلك الحياة ما لا يوافق فرضه مختلفا حيناً ومتوسماً حيناً آخر ، حتى اذا ما اجتمع لديه من ذلك ما يكفيهِ أوردته لا على أنه تاريخ جديد للإسلام خالف به الصميم من كل ما قال المؤرخون ولكن على أنه هو التاريخ الذي لا يجهله أحد من الناس واعتمد في تخيل ذلك الى طلبته على جهلهم بالتاريخ الاسلامي من ناحية وضعف ملكة النقد فيهم واغترارهم به من ناحية أخرى . فكان مثله وحقائق التاريخ الاسلامي في ذلك مثل بُرْكُوسْتِيس وضيوفه فيها بحكيه قدماء اليونان في أسطورة تسيوس . كان عند بركرستيس فراش واحد محدود الطول وكان يطبق طوله تمام التطبيق على كل ضيف يأتيه . وكانت طريقته في ذلك بسيطة : كان اذا وجد الضيف قصيراً شده حتى يصير طوله كطول الفراش وإن مزق الشد أو صاله ، واذا وجد الضيف طويلاً بتر منه ما يزيد عن طول الفراش . فكان الضيوف الذين يوقعهم نحس طالهم بين يديه يأتيهم الموت بين الشد والبت لم ينج منه إلا واحد صادف ان كان طوله كطول السرير فلم يحتاج بركرستيس الى شده ولا الى بتره فاستبقاه خادما . كذلك مثل صاحب الكتاب . عنده فرض واحد لا بد من المطابقة بينه وبين حقائق التاريخ ، فمرضاها عليه يشد منها القصير ويتر منها الطويل ليجعلها كلها منطبقة تماماً على فرضه ، فكان نصيب الحقائق من المسخ على يديه ما كان نصيب ضيوف بركرستيس ، لم ينج منها إلا ما وافق فرضه بهذا كما لم ينج من اولئك إلا ما طابق سرير ذاك . لكن



مامات منها لم يمّت ولا يموت الا في ذهن من أخذ بمبدأ صاحب الكتاب  
 فاذا ما تركنا المجاز واتخذنا الحقيقة كانت خطة صاحب الكتاب ازاء  
 فرضه وحقائق التاريخ عكس خطة العلماء ازاء فروضهم والحقائق . هم يقيسون  
 فروضهم على الحقائق وهو يقيس الحقائق على فرضه . يقرأ التاريخ في غسق  
 فرضه بدلا من ان يقرأ فرضه في نور التاريخ



## ٢ — الشعر والشعراء

هذا عنوان الكتاب الرابع . ومن عادة صاحب الكتاب ان يبدأ كتبه بفصول تكون كالمقدمات لما بعدها . وقد بدأ كتابه هذا بفصل عنوانه « قصص وتاريخ » رجع فيه الى أنصار القديم وأنصار الجديد ، واتخذ كعادته في الكلام لهجة المدلل الوائق حين يكون أوهى ما يكون موقفاً وأضعف ما يكون حمجة ، واختار لنفسه وأنصاره أحسن النعوت ولما رضىه أسوأها ليدخل من ذلك الى نفس القارىء بما يريد . فهو لا يستعلم ان يغير حقائق الأشياء وهم يستطيعون ولا أن يسمى حقاً ما ليس بالحق ، ولا تاريخاً ما ليس بالتاريخ وهم يسمون . واذا فهو لا يستعلم ان يعترف بما يقال ويروى من الشعراء الجاهليين لأن « كثرة هذا كله قصص وأساطير لا تفيد يقيناً ولا ترجيحاً وانما تبث في النفوس غلظونا وأوهاماً . وصيبل الباحث المحقق أن يستعرضها في عناية وأناة وبراءة من الأهواء والأغراض » ولذا فهو سيستعرضها كذلك « محلاً ناقداً مستقصياً في النقد والتحليل » ! وليس يدري أنصار القديم لماذا يكلف الاستاذ نفسه هذا العناء في قد قصص وأساطير لا تفيد ترجيحاً ولا تثير الا أوهاماً ، والاستعراض والنقد لا يكونان الا للحكم وقد حكم عليها حين وصفها بذلك الوصف . واذا كانت طريق الرواية والاسانيد طريقاً غير تاريخية ولا صحيحة فلماذا يتعجب الاستاذ نفسه وراء العصر الجاهلي وهو لم يأت الا عن هذه الطريق ولم يكن اليه سبيل غيرها لانه كان عصرراً أمياً لا يعرف أهله الكتابة وانما كانوا يعتمدون على الذاكرة والرواية ؟ فاذا كانت الرواية لا يمكن ان تنفى ، ولا ينفع معها قدولا تمحيص أسانيد ، فاذا يطعم صاحب الكتاب ان يصل في النهاية اليه وليس هناك الا الرواية

تنتظره عند آخر الطريق ان وصل من الطريق الى آخرها ؟ ولماذا لا ينفق الباب ويوصده دون العصر الجاهلي فيستريح ويريح ؟ واذا كان كل ما يستطيع ان يعمل الآن هو أن يرجع الى كتب القدماء ويقارن بين الروايات ويجهد في ان يصل عن طريق المقارنة والنقد الى شيء يرجحه أو يستيقنه فلماذا ينقم على القدماء ان سلوكوا هذه السبيل وقد كانوا أقدر على سلوكها لانهم كانوا أقرب الى العصر الجاهلي عهداء واكثر بالغة احاطة، وأحفظ للشعر وأفرغ لدراسة اللغة ودراسة ؟ واذا كان الاستاذ قد وفق الى مناهج في النقد خير من مناهجهم فلماذا - اذا كانت شينا غير الشك المجرد ولم تكن سرّاً من أسرار الصناعة - لماذا لا يدل الناس عليها ويبصرهم بها ويبين ما بينها وبين مناهج القدماء من فرق وما لها على مناهجهم من فضل ليهتدوا بها كما هتدى اذا كانت مما يهتدى به أحد الى شيء ؟ وقد تحدث الاستاذ بأنه يأتي كل الاباء أن يكون اداة حاكية أو كتاباً متحرراً . وهذا أمر حسن من غير شك . وتحدث بأن له فطرة مستعدة للتصديق والاطمئنان في سهولة ويسر يحيد نفسه مضطراً الى مقاومتها . والاستاذ أخبر بنفسه . لكن لعل في الناس كثيرين يرونه ظالماً لفطرته حين يظن بها هذا الظن . أو لعله قد أفلح في مقاومة ذلك الضعف منها حتى زال تماماً فلم تعد تستطيع التصديق بشيء ومهما يكن من ذلك فليس في الناس من لا يرضى أن يكون لصاحب الكتاب مارضيه لنفسه من عقل يفهم به ويستعين به « على النقد والتمحيص في غير تحكم ولا طغيان » وان كنا نخشى ألا يكون في الناس كثيرون يلحون في أعماله وآرائه أثر هذا الاعتدال في النقد في التمهيص ، فان أكثر الناس يرون المطالبة بأبواب كل شيء من جديد تحكما ، ويرون عدم الأخذ بما قد رضيه أهل العلم من الناس طغياناً ويقول الاستاذ انه لا يقدر أحداً من معاصريه ولا يبرئه من كذب .

فأما عدم التقديس فهو من غير شك أنفة محودة واعتدال أحق بالحمد . لكن عدم تبرئته أحدا من « الكذب والافتعال » يسميه كثير من الناس قلة ذوق في الخطاب ان لم يكن أريد به ظاهره ، فإن كان أريد به ظاهره فهو إما أقسى من هذا بكثير . ومهما يكن من ذلك فانا نلظن في الناس من يحبون أن يعرفوا أين يضع الاستاذ نفسه من معاصريه قبل أن يقولوا رأيهم في موقفه هذا تلقاءهم ، ولا نشك في أن فيهم من يرويه قد أنصفهم ان كان يعتبر نفسه معاصرا لنفسه . ومن ساواك بنفسه في هذا العصر فقد أنصفك وواساك .

وعقد الاستاذ مقارنة بين أنصار القديم وأنصار الجديد في المساومة عند البيع والشراء وصف فيها أنصار الجديدياتهم منطقيون يساوون ويماكون ويستعملون ملكة التقدم مع معاصريهم من أهل البيع كما يستعملونها مع القدماء ووصف أنصار القديم بأنهم غير منطقيين يستوثقون الفل بأهل البيع هنا وبمجنونه بأهل العلم هناك . ولسنا نجد بدا بعد هذه الإشارة من ترك تلك المقارنة وشأنها ليرضاها أنصار الجديد أو يرضاها أنصار القديم . كما لا نجد بدا من تركه شأنه فيما كتب في أفاس يقول انهم يعتقدون في عصور ذهبية كانت فيها القمحة كالنفحة وكان فيها الرجل كاللارد . فان أخباراً كهذه موجودة ولكن في مثل بدائع الزهور ، ولذا كتبت أن ينقد مثل هذه الأخبار اذا أراد وأن يعتقد وجود أفاس كاولئك اذا شاء

لكن هذا لا يمنعنا أن نأسف أشد الأسف ان صاحب الكتاب حين أراد الكتابة في الشعر والشعراء شغلته القمحة التي هي قدر التفاحة والعلاق الذي يبلغ بيده قاع البحر وعين الشمس فلم يجعل مقدمته بين يدي فصوله تلك : تفصيل مبادئ النقد الصحيحة التي يستخدمها في تمييز صحيح الشعر من منحوله والتي يقول لمنها خبر من مناهج القدماء

شعراء اليمن

وقد كتب تحت الشعر والشعراء في شعراء اليمن وشعراء ربيعة وشعراء مضر .  
أما شعراء اليمن فالأمر فيهم عنده بسيط . لم يكن لليمن شعراء لأن لغة اليمن  
قبيل الاسلام لم تكن لغة العدنانيين عهدئذ في الشمال . وله على ذلك دليل : تلك  
النصوص والنقوش التي ذكرها في فصل الأدب الجاهلي واللغة من كتابه الثاني  
والتي فرخنا منها وما بناء عليها في نقد ذلك الكتاب .

وقد أراد بعد أن ذهب بشعراء اليمن في لحظة أن يكر على ما للقدماء في  
شعراء اليمن من أقوال وما يروون لأولئك الشعراء من أشعار فيذهب بها  
أيضاً ، ففرض روايات أنكرها القدماء أنفسهم في حمير وتبم فزيها . وعرض  
للهجرة الى الشمال فرد القاريء الى رأى له فيها قد سبق ونحن أيضاً نرد القاريء  
الى نقد ذلك الرأى في آخر فصل الأدب الجاهلي واللغة . الا انه زاد هنا قولاً  
جديداً زعم به ان الهجرة ان صحت تعكس نظرية القدماء في العاربة وتجهلهم  
مستعربين لأنهم تعلموا لغة العدنانيين حين هاجروا الى مواطن العدنانية في الشمال .  
ولا ندري ماذا بهم لو تغيرت نظرية القدماء أو بقيت في أمر كهذا . ثم لا ندري  
كيف قلت صاحب الكتاب أن تلك الهجرة لا تعكس نظرية القدماء ولا رأياً ،  
فنظرية القدماء تتعلق بأصل العدنانيين ، وتلك الهجرة إنما كانت بعد أن نبت  
العدنانيون في مواطنهم أحقاباً طويلة . وإذا كان لابد من توضيح الظاهر  
فالنتسبون الى اليمن من ساكني الشمال اما أن يكونوا من سلالة المهاجرين قديماً  
أو من سلالة المهاجرين حديثاً . فان كانوا من الأولين فقد طرأ على لغتهم ما طرأ  
على اللغة العربية في الشمال من التطورات التي صيرتها الى العدنانية . وان  
كانوا من الآخرين فقد اتخذوا لغة الشمال لغة حين اتخذوا الشمال موطناً ،

وهذا استعراب إن لم تكن هناك عربية الا عربية الشمال وإلا فهو استعبدان اذا صح أن نشق للاستعراب نظيراً من العدنانية . وهذا كله بمنزل عن قول الفريقين بأصل اللغة وصلة ما بين القحطانية والعدنانية

ثم عرض صاحب الكتاب لما كان بين العدنانية وأهل الجنوب من خصومات في الجاهلية الحديثة أنهت بانتصارات العدنانية على يد كليب وأهل . فأما « بعض المحدثين من المؤرخين » فقد فتنوا بها « فبنوا عليها نظريات ضخمة » . وأما هو فإنه يقف من هذا كله موقفه أزاء « ما يروي التفاصيل من الاحاديث والاخبار » لأنه لم يظفر بعد بالنصوص التاريخية القاطعة أو المرجحة « ولا يزال ينتظر » من الأدلة التاريخية ما يكفي لترجيح النفي أو الإثبات . وهذه عبارة تعرف لنا الأدلة التاريخية ترميزاً جديداً ، فحدها . الفاصل انها ما يقتنع به صاحب الكتاب ، فان اقتنع بها المؤرخون في الحديث والقديم من غير أن يقتنع هو فليست أدلة . ولقد كنا نظن ان افراط الاستاذ في الاعتداد بنفسه والاستهانة بغيره مقصور على الأدب العربي الذي هو من أسانئده فاذا به يتجاوز الأدب العربي الذي هو من رجاله الى التاريخ الذي هو من غير رجاله ، ويتجاوز القدماء الذين يرى مناهجهم في النقد دون مناهجه الى المحدثين الذين علموه مناهج النقد . وإلا فكيف تصور الاستاذ ان اولئك المحدثين من المؤرخين فتنوا بتلك الانتصارات وأقلموا عليها النظريات من غير أن تكون لديهم أدلة تاريخية عليها ؟ وأين ذهبت عنهم مناهج النقد التي امتاز بها المحدثون فخطتهم أقل خطأ من القدماء ؟ واذا كانت لهم أدلة لم يرضها فلماذا لم يناقشهم إياها قبل أن يزعم أنها في حكم المعلوم ؟ الحق أن الاستاذ يضرب في واد من الباطل وحده لا يراققه فيه قديم ولا حديث

على أننا لا ندري ماذا يريد صاحب الكتاب بالنصوص التاريخية التي يزعم أنها لم توجد بعد . ان كان يريد المكتوب القديم فليده من المكتوب القديم ما محصه وأقره علماء اللغة والتاريخ من القدماء والمحدثين . وان كان يريد أثراً قديماً من آثار تليد ومن كانوا معه فانه يطلب من ذلك العصر ما لا يمكن أن ينتج : يطلب الكتابة ممن لم يكن بيده قلم ، و يطلب الحفار ممن لم يكن بيده غير السيف

وقد انتقل صاحب الكتاب من انكار تلك الانتصارات الى انكار ما قيل فيها زاعماً ان المصيبة هي التي أنطقت أصحابها بها . لكن من سوء حظه أنه ضرب مثلاً لتلك الانتصارات وما قيل فيها يوماً مشهوراً وقع والنبي ﷺ قد بعث لم يهاجر بمكة<sup>(١)</sup> هو يوم الكلاب الثاني الذي كان بين قبائل نجران وقبائل تميم . قد تميم فيه قيس بن عاصم الوافد على الرسول صلوات الله عليه بعد الفتح كما سبق ان ذكرنا لك ، وقاد مذحجا في غارتها على تميم عبد يغوث بن الحرث بن وقص الحارثي . فالיום لم يكن ليخفى والشعر لم يكن لينسى واللغة لم يكن ليشك فيها من يعلم أن أهل نجران وفدوا على النبي سنة عشر بعد أن أسلموا على يدي خالد بن الوليد فكلدوا النبي وكلمهم وأرسل معهم عمرو بن حزم يعلمهم شرائع الاسلام<sup>(٢)</sup> ، وأن نصارى نجران أوفدوا الى النبي وفدا يباهله ثم رجعوا عن المباهلة الى المصالحة على الجزية وأمر النبي فكتب لم علي بذلك كتاباً كان له ولم شأن بعد ذلك . ومنع هذا فصاحب الكتاب ينكر أن يكون عبد يغوث قل في ذلك اليرم قصيدته المشهورة « ألا لا تلوماني كفى اللوم مايا » . وأن يكون البراء الكندي ووعلة الجرهمي قالا قصيدتهما ينعمان على قومها . الهزيمة ، ويخبرك انك « لا تشك - وأنت تقرأ هذا الشعر - في أن

الجاهليين من أهل اليمن لم يقولوه وإنما هو شعر صنعه قصاص تميم والمروجون  
 للعصبية التيمية « وله على ذلك أدلة : أن هناك أشعاراً قيلت في ذلك اليوم » لن  
 تحتاج الى شرح ولا الى تفسير لاني مادتها ولا في معناها » ، وأن شعر البراء  
 ووعلة حوى ثناء كثيراً على تميم ونبلا كبيراً من منسجج ، وأن قصيدتهما بعد ذلك  
 « تشتركان في ضعف اللفظ وسقمه حتى ان التكلف ليلس فيهما لمسا كما يلس في  
 المنظومات العلمية ولا سببا حين تعرضان لنظم أسماء القبائل والأشخاص »  
 ص ٢٠٢ . وهذه أدلة سيكون للنقد منها موقف بعد قليل وإنما نريد ان  
 نلفتك الآن الى ان تلك الاشعار على خلاف ما زعم ، لا ضعف في لفظها ولا  
 سوء في نظمها ولا تكلف فيها ، بل فيها من المثانة وشدة الأسر والتصريف  
 ما يجعل القارى يقف أمامها كما يقف أمام شيء غير مألوف ، ثم هي بعد ذلك  
 لا تصدر إلا من محروب أو مأسور أو مهزوم . وتستطيع ان تحكم عليها أنت.  
 حين تقرأ البراء من القصيدة التي ذكرها صاحب الكتاب :

قتلتنا تميم يوما جديدا قتل عاد وذاك يوم الكلاب  
 يوم جشائسوقنا الحين سوقا نحو قوم كأنهم أسد غاب  
 وحشدنا الصميم نرجو نهبا فلقينا البوار دون الثباب  
 لقيننا أسود سعد ، وسعد خلقت في الحروب سوط عذاب  
 تركوني مسهدا في وثاق أرقب النجم ما أسينغ شرابي  
 وحين تقرأ لوعلة الجرهمي :

عدلتني نهدي فقلت لتهدي حين جاشت<sup>(١)</sup> علي الكلاب أخاها  
 يوم كنا لبهم طير ماء وتميم صقورها وبزاها  
 لا تالموا على الفرار فسعد يا لتهدي ! يخافها من يراها  
 إنما همها . الطمان اذا ما كره الطعن والضراب سواها



ووعلة الجرمى هذا كان حامل لواء منسحق يومئذ وأول الفارين<sup>(١)</sup>  
وقد تناول صاحب الكتاب يوم الكُلاب الأول فألحقه بيوم الكُلاب  
الثاني زاعما أن الشعر الذي قيل فيه كالشعر الأول ضففا وسقما. ولعله كذلك  
ولكن من ناحية السلب لا من ناحية الإيجاب. وقد ضرب مثلا على ذلك  
شعر مديكرب غلفاء يرثي أخاه شرحبيل الذي تقدم خبر مقتله على يد أبي  
حنش. وسقري إذا جاوزت غرابة في لفظة أو لفظتين في بيت أو بيتين  
من هذا الشعر أنه لا ضعف ولا سقم فيه وأنه لا يصدر إلا من متوجع  
صادق العاطفة:

إن جنهي عن الفراش لباني كنتعافي الأسر فوق الظراب<sup>(٢)</sup>  
من حديث نبي إلى فارتقا عيني ولا أسينغ شرابي  
مرة كالغاف أكتنمها لنا من على حرٍّ مَلَّةً<sup>(٣)</sup> كالشهاب  
من شرحبيل إذ تعاوده الارباح من بعد لثة وشباب  
يا ابن أمي ولو شهدتك إذ تدعو تجمعا وأنت غير محاب  
تتركت الحسام تجرى غلباء من دماء الأعداء يوم الكُلاب  
ثم طاعتت من ورائك حتى تبلغ الرحب أو تُبَرِّئ ثيابي  
احسنت وائل، وعادتها الاحسان، بلحبو يوم ضرب الرقاب  
يوم فرت بنو تميم وولت خليلهم يتقين بالأذنان<sup>(٤)</sup>

ونحن نرى - إذا كان لثلثنا أن يبدى في هذا رأيا - أن هذه الآيات من  
الشعر النادر الذي حوى فنونا من العاطفة في آيات واضحة صادقة، وكان الأولى

(١) ابن الأثير.

(٢) المجاورة الثالثة للخطبة الأطراف

(٣) لثة التراب الحار والحبر

(٤) عن ابن الأثير الأبيات السادس منه عن صاحب الكتاب

بصاحب الكتاب ان يستثنى مثل هذا الشر وألا تحمله رغبته في نبذه على وصفه بما ليس فيه

### شعر الأنصار مرة أخرى

فأنت ترى ان حجج صاحب الكتاب تنساقط من حوله واحدة إثر واحدة وأنه في موقفه من شعراء اليمن متهاقت ولكنه أشد ما يكون تهافتا حينما عرض لما ظنه « آخر سهم في كنانة أنصار القديم » يريد بذلك اعتراضهم عليه بمضرية شعر الأنصار مع ما هو معروف من يمينيتهم . وهو لا ينكر أن للأنصار شعرا مضريا صحيحا ولكنه ينكر أن يكونوا يمانيين في الأصل لأنه لا يعرف « مطلقاً شيئاً صحيحاً يثبت هذه اليمينية » . ولا ندري لماذا يشتد هكذا في إنكار يمنية الأنصار في الوقت الذي يحتج بطلان شعر عبد يغوث ومن معه بيمينيتهم . فهل عرف مطلقاً شيئاً صحيحاً يثبت له يمنية عبد يغوث؟ وهل ليس ينقصه إلا أن يعرف مثله ليسلم بيمينية الأنصار؟ إنه لم يأت عن عبد يغوث ومن معه إلا مثل ما أتاه عن الأنصار: يمنية يدعوها ويقرم عليها العرب كلهم. فإذا كان الأنصار مضريين كما يقول لأن شعرهم مضري فالأخرون من اليمانيين أيضاً مضريون لشعرهم، ويسقط احتجاجه على بطلان الشعر بمخالفة لغة الجنوب لغة الشمال . فإما أن يجاهم بما يقولون فيتوجه عليه اعتراضهم هذا الذي يريد ان يتخلص منه بفرضه مضرية من لم يكن يرى مضرية نفسه ولم يكن غيره يرى له ذلك ، وإما ان يتخذ الموطن الجغرافي كما يقول فيكون الكل مضريين ماداموا لا يسكنون اليمن سواء منهم من سكن تهامة والحجاز، ومن سكن العمالة ونجدا والذهناء . على أننا لا ندري ماذا ينفعه انكار يمنية الأنصار فيلج في انكارها هذا اللجاج، فهل يريد أن ينكر التمسروا يشهد به الحس من اتخاذ الشخص

لغة المصر الذي ينشأ فيه ؟ إذا لم يكن ينكر هذا فليس له ان ينكر من الوجهة  
الغوية شعر الجائنين الذين نشأوا مختلطين بالمدناية كشر امرىء القيس الذي  
نشأ في بني أسد ، وشعر معدي كرب غلفاء الذي نشأ في قبس عيلان . واذن فقد  
أقصده السهم وأصماه على ما يظهر ، وليس بهم بعد ذلك أكل آخر سهم في كنانة  
أنصار القديم أم لا يزال لديهم من مثله الشيء الكثير

### المبادئ والعملية لنقد الشعر عند صاحب الكتاب

والآن فلنرجع الى تلك الأسباب التي ذكرها دليلاً على بطلان شعر  
الجنين فقد آن أن يقف النقد عندها وقفة خاصة لا لأنها اتخذت وسيلة الى  
رفض شعر الجنين فقط ولكن لأنها حوت جميع المبادئ التي رجم بها  
صاحب الكتاب في رفض أشعار من نظر في شعرهم من الجاهليين : جاهليي  
البن أو ربيعة أو مضر . وإذا رجعت الى تلك الأسباب وجبتها تنحصر في  
خمس أمور اعتمد عليها من غير بيان أو تفصيل . تلك هي : اللغة ، والمصيبة ،  
ومعقولية صدور الكلام ممن نسب الكلام اليه ، وما يسميه صاحب الكتاب  
سهولة وليناً ، ثم ما يسميه تكاملاً وضعفاً

### اللغة

فأما اللغة فقد رأيت كيف توکا عليها من حيث المادة في رفض الشعر الجنى ،  
ومن حيث الالهجات في رفض الشعر المدناي ، وقد رأيت أيضاً أنه لم يجشم  
نفسه في ذلك نصباً ولم يحاول أن يبين شيئاً من أوجه الخلاف في المادة بين  
اللغة الجنية واللغة المدناية في القرن السادس وأواخر القرن الخامس الميلاديين ،  
ولا شيئاً من أوجه الخلاف في الالهجة بين القبائل المدناية وفي الشعر أنر يمكن

أن يُستدل به على الصحة أو البطلان . وواضح أن الوقوف على هذا كله ضروري لبحث الأدب الجاهلي من هذه الناحية ، وأن الحكم على الأدب الجاهلي من هذه الناحية قبل استبانة ذلك كله عبث وتضييع . وليس هناك شك في أن القدماء كانوا على علم بتلك الاختلافات القوية أو بكثير منها على الأقل ، وكانوا يستعينون بها في نقد ما قدوه من الأدب الجاهلي كما يتبين ذلك من التنف الكثيرة التي يلفاها القاريء في كتب الأدب ، كالكمال والامالي وطبقات الشعراء ، من ذلك قول أبي عمرو في لغة حمير وأقصى اليمن ، وقول صاحب الكامل <sup>(١)</sup> « ان بني كعب بن ربيعة بن عامر يقولون رضي الله عليك بدلا من رضي الله عنك ، وأن طينا وأهل اليمن يقولون ذو بمعنى الذي <sup>(٢)</sup> » ، ومن ذلك ما ذكره ابن سلام <sup>(٣)</sup> عن يونس بن حبيب أنه قال لابن أبي اسحاق « هل يقول أحد الصويق يعني السويق ؟ قال نعم عمرو بن تميم . وما تريد الى هذا ؟ عليك هباب من الحو يطرد وينقاس » . فهذه أمثلة من تلك التنف الكثيرة التي تبدل على أنهم كانوا يصدرون عن علم واسع وإن كانوا لا يذكرونها في كتب الأدب الا بالمناسبات . ولو رجعت الى ما ذكره صاحب الكامل عن ذو والشواهد المتعددة التي استشهد بها لرأيت مثالا من سعة العلم التي كان يصدر عنها أولئك القوم في اللغة والأدب ، ولأدركت أنهم كانوا أقدر على نقد الشعر من ناحية اللغة منا الآن ، وأن من العبث مباهتهم لغويا فيما صححوا من الشعر اذا كان المباهت لم يحط بما علموا من ذلك فضلا عما لم يعلموا

(١) كمال أو لحي ٢٥٢

(٢) كمال ثاني ص ١٢٨

(٣) طبقات الشعراء ص ٧

## العصبية

وليس صاحب الكتاب أحسن استخداماً للعصبية منه للغة في قد الشعر .  
 فلما موقفه الذي وقفه منها كسبب من أسباب وضع الشعر فقد سبق تقدمه . وقد  
 غير هنا ذلك الموقف ولكن إلى الأسوأ . كان من قبل يراها سبباً للشك ولكنه  
 الآن يراها سبباً للرفض . فرفض بها شعر الحروب بين اليمن ومصر : ما كان منه  
 ثناء وما كان منه ذم ، في اليمن أو في مصر ، وليس أسهل على صاحب الكتاب  
 من أن يجعل الذم من افتراء العدو والثناء من افتراء الصديق . ورفض بها أيضاً  
 شعر الأعشى الذي مدح به من مدح ، كشره في السمود وكسرى وهوثة بن  
 علي وعامر بن الطفيل . ورفض بها شعر امرئ القيس المتصل بحروبه وإن كان  
 بعضه لا يمكن حمله على العصبية كقول امرئ القيس حين أوقع بيني كنانة  
 يظنهم بنى أسد :

ألا يا هف هند أتر قوم    هو كانوا الشفاء فلم يصابوا .  
 وقام جدثم بيني أبيهم    وبالأشقين ما كان العقاب  
 يعني بيني أبيهم كنانة . قل أسداً وكنانة ابني خزيمة <sup>(١)</sup> . وهذا شعر لا يمكن  
 حمله على ذلك الحمل غير المقول الذي يحمله عليه صاحب الكتاب ، نفى حمل  
 اختراع أبي كندة قصة امرئ القيس تضاهي بها قصة ابن الأشعث . والشعر  
 الذي يمكن حمله على ذلك الحمل بالتكلف البعيد كقول امرئ القيس يبكي على  
 بني آكل المرار - وفيهم عماء مالك وعمر وأبنا الحرث - الذين أخذتهم تغلب فأنت  
 بهم المنذر بن ماء السماء أيام أنو شروان فضرب رقابهم بحجر الأميال في ديار  
 بني مرز بن العباديين بين دير بني هند والسكوة <sup>(٢)</sup> :

(١) ابن الأثير

(٢) ابن الأثير

ملوك من بنى حجر بن عمرو يساقون العشي يقتلونا  
فلو في يوم معركة أصيبوا ولكن في ذيول بنى مرينا  
ولم تنسل جاجهم بفسل ولكن في السماء مرملينا  
تظل الطير عا كفة عليهم وتنزع الحواجب والعيونا

مثل هذا الشعر يفقد قيمته ومعناه بحمله على ذلك الحمل الذي يستلزم تكذيب العرب أجمعين لابي كندة وحدهم فيما كانوا يعرفون من مشهور أيامهم ووقائعهم . فان تلك الأيام والوقائع لم تكن تخص بنى كندة وحدهم وإنما شركهم فيها غيرهم مثل بنى أسد وكنانة وقلب وبكره وكل هؤلاء لم يكن يهمهم أن يمالئوا كندة في الاسلام على ما اخترعت من قصة فيها نبيل كبير من أنفسهم . بل نفس العصبية التي يستند اليها صاحب الكتاب فيما ادعاه على كندة من اختراع قصة امرئ القيس وما يتصل بها من الشعر من شأنها أن تضطر بنى أسد وبنى كنانة الى تكذيب كندة في قصتها تلك لو لم تكن القصة حقاً يعرفها الناس . ويحفظ شعرها الشعراء قبل أن يولد ابن الأشعث أو يوجد الحجاج

فاستخدام صاحب الكتاب للعصبية هو في كثير من المواطن استخدام مُتخيل لا يحسب للحقائق ولا للمنطق حساباً ، أو استخدام مخطيء يأخذ صفة من صفات الشعر الصحيح فيجعلها علامة من علامات الشعر المنحول . فان العصبية كما بينا من قبل كانت عاملاً فعالاً من عوامل قول الشعر في الجاهلية سواء دفعت الشاعر نفسه الى القول أو دفعت غيره الى اجزال صلته أو اتخاذ يد أخرى عنده ليحمله بها على القول . فن يجعل العصبية في الشعر علامة من علامات البطلان فقد أبطل كل الشعر المقول في الجاهلية . وليس هكذا يكون سبيل التمييز بين الصحيح والمنحول . إنما السبيل في مثل هذا أن يبحث عن

الخصائص التي تفرق بين عصبية وعصبية ، وتميز بين عصبية العصر الجاهلي وعصبية العصر الاسلامي ، حتى يستطاع القول أي شعر العصبية قبيح في الجاهلية وأيه قيل في الاسلام . ولا قيمة للعصبية في الدلالة على المنحول من الشعر ما لم تُبين هذه الخصائص منها ، إن كان الى تبين ذلك الآن سبيل . وفي ظننا أن الخطوة العملية للوصول الى تمييزها لا بد أن تبدأ بامتحان الشعر الذي زينه القدماء ابتغاء مقارنته بالشعر الذي صححوه لعل هذه المقارنة تؤدي الى الكشف عن خصائص شعر العصبية ، ولعل هذه الخصائص تمتاز فيها بينها الى ما هو خاص بالعصر الجاهلي وإلى ما هو خاص بالعصر الاسلامي فيمكن الاستدلال من هذه الناحية على جاهلية الشعر استدلالاً صواباً أو قريباً من الصواب .

### مفوضية صدور الكلام ممن نسب اليهم

وقد استدلل صاحب الكتاب على أن بعض الأشعار من نتاج العصبية . بعد الاسلام باحتوائها على ثناء أو ذم يرى صدوره ممن يرمى اليهم غير معقول فهو يرى من غير المعقول أن ينم البراء الكندي ووعلة الجريري قومهما أو يثنيا . على تميم الذين هزموا قومهما يوم الكلاب الثاني

وهذا نوع من الاستدلال حسن لو صح ، ولكن صحته متوقفة على معرفة نفسية الشاعرين وأخلاقهما حتى يمكن أن يقال ان كان مثل هذا يصدر عنهما أولاً يصدر . ولا نظن صاحب الكتاب يعرف عنهما وعن أخلاقهما شيئاً وهو على أي حال لم يدع لنفسه هذه المعرفة ولم يعلل رأيه بها وإنما استبعد أن ينم شاعر عربي قومهم ويبالغ ، وإن يمدح خصمه ويبالغ . لكن هذا الاستبعاد ليس صحيحاً على إطلاقه ، فقد كان من الشعراء من ذم نفسه وذم أمه التي ولدته وبالحق الخطيئة . ومنهم من ذم قومه حين لم يُصرخوه كذلك الحماسي صاحب

الآيات المشهورة:

لو كنت من مازن لم تسبح إلي  
إذن لقام بنصري معشر خشن  
لكن قومي وإن كانوا ذوي عدد  
يجزون من ظلم أهل الظلم مغفرة  
كأن ربك لم يخلق خلشيتة  
فليت لي بهم قوماً إذا ركبوا  
وقد اعتذر عبد الله بن الزهري السهمي إلى النبي صلوات الله عليه بما  
كان يقوله قبل الإسلام

إني لمعتذر إليك من الذي أسديت إذ أنا في الضلال أهم  
أيام تأمرني بأفغوى خطة منهم وتأمرني بها مخزوم<sup>(١)</sup>  
والمسألة ليست مما يحتاج إلى تدليل، فالشراء ككل الناس لم يخلقوا بأخلاق  
واحدة فمنهم من يتعصب لقومه بالحق وبالباطل، ومنهم من ينصف قومه يمدحهم  
إذا أحسنوا ويذمهم إذا أساءوا، ومنهم من لا يتخرج أن ينصف قومه إذا كان  
في ذمهم منفعة له وإن لم يستثوا  
وإذا كان لا بد من الاستشهاد بشعر لا فطن صاحب الكتاب ينكر  
صحته قد حوى من مدح العدو وذم الصديق ما ليس عليه من مزيد فإن في  
شعر اعشى همدان مستهداً وهو الشعر الذي مدح به الحجاج فأفرط وذم فيه  
الذين ثاروا معه على الحجاج فأفرط، قال<sup>(٢)</sup>:

أبى الله إلا أن يتم نوره  
ويطفيء نار الفاسقين فتخمد

(١) طبقات الشعراء: ابن الزهري

(٢) الأغانى جزء غنى لعنى همدان



وينزل ذلاً بالعراق وأهله  
وما لبث الحجاج أن سل سيفه  
وما زاحف الحجاج إلا رأيته  
فكيف رأيت الله فرق جمعهم  
بما نكثوا من بيعة بعد بيعة  
وما أحدنا من بدعة وعظيمة  
ولما دلفنا لابن يوسف ضلة  
قطعنا اليه الخندقين وإعما  
وفيه يقول :

سيقلب قوم غالبوا الله جهلة  
كذلك يضل الله من كان قلبه  
فتدتركوا الأموال والأهل خلفهم  
على أن الأمر في شعر البراء ووعلة أيسر من هذا ، فوعلة منهمز يلوهم قومه  
فهو يعتذر لنفسه بيسالة خصمه ويدكر قومه بأنهم هزموا مثله ويفلظ لهم حين  
أغلظوا له . والبراء لم يزد على أن وصف شيئاً قد كان ، فقومه تجمعوا للاغارة على  
بنيهم ابتغاء النهب فكان نصيبهم التقتيل وكان نصيبه الأمر ، وشعره الذي ذكر  
فيه هذا أشبه بالنواح والبكاء على قومه منه يذمهم والنبي عليهم

فلميتي على الألى فارقوني دزر من دموعها بانسكاب  
كيف أبني الحياة بعد رجال قتلوا كالا سود قتل<sup>(١)</sup> الكلاب  
منهم الحارثي عبد يغوث . ويزيد الفتيان وابن شهاب  
بل لقد مدح قومه في شعره ذلك مدحاً غير قابل ، وإذا كان قد مدح

(١) مكثاً في الكتب ونقلها ، يوم الكلاب ،

أعداءه أيضاً وجعلهم آسداً من قومه وأبسل فما ذاك إلا لأنه لم يكن يستطيع أن يقول غير هذا ، ولو قال لكذب الواقع ولنال من قومه أكبر النيل . فلأن يكون قومه شجعاناً لقوا أشجع منهم فانهزموا وقتلوا أقرب الى المعقول وأشرف للقاتل والمقتول من أن يكونوا قد لقوا حتفهم على يد عدو جبان . فلو لم يكن البراء يريد الصدق بما قال لاضطره اليه حب الدفاع عن قومه ، ولو لم يضطره هذا لاضطره فن الشعر وربوه بنفسه أن تصير أضحوكة بين الشعراء .

### التكلف والضعف

وقد اتخذ صاحب الكتاب مما يسميه تكلفاً وضماً مبدأ رابها استند اليه في رفض طائفة من الشعر . ولستأ ندري بالضبط ما يريد بالتكلف والضعف لأنه لم يتناولها بتحديد . وعدم تحديدهما ينهب بقيتهما كبدا في نقد الشعر . ولو أمكن تحديدهما لما أمكن الانتفاع بهما إلا في تخلص شعر من لم يعرف بتكلف ولا بضعف من الشعراء ، وأتى لصاحب الكتاب أن يعرف ذلك وهو لا يصدق القدماء فيما قلوا ولا يسلم بشعر صحيح فيستطيع أن يحكم منه أي الشعراء يتكلف وأيهم لا يتكلف ؟ ولو استطاع وخالف القدماء في حكمه لما كان هناك ما يرجح رأيه على رأيهم إذ هما يكن من حيوب القدماء فليس من ينهنا الجبل بالفصح وغير الفصح والتكلف والمطبوع والضعيف وغير الضعيف . فالبدأ كما ترى مبدأ مبهم لا يمكن التحاكم اليه في رفض ما صححه القدماء من شعر . ومع ذلك فقد رفض به شعر أصحاب يومى الكلاب وشعر المتلبس وشعر الأعرشى في مدح النبي وشعر امرئ القيس عدا قصيدتيه « قنابك » و « ألا انعم صباحا » على أنه عاد فزعم أنه لا يعرف « قصيدة يظهر فيها التكلف والتعمل أكثر مما يظهر أن في هذه القصيدة » يريد قصيدة « قنابك » أي أنه يرفضها أيضاً . وسكت .

عن القصيدة الثانية إلا من غزلها الذي زعم انه أشبه بنزل عمر بن أبي ربيعة  
والفرزدق : أي انه من شعر كليهما أو أحدهما وليس من شعر امرئ القيس .  
ولا ندري وقد وصل الى قطعة محدودة كنهه لماذا لم يحشها كما ينبغي وينظر  
هل غزل القصيدتين يشبه كلام الفرزدق ورفيقه في نظمه كما أشبه كلامهما في  
موضوعه ؟ فان الشبه في الموضوع ليس بشيء وإنما العبرة بالنظم وتوفر الخصائص  
فيه . وخصائص الفرزدق وعمر بن أبي ربيعة ممكن استخلاصها من شعرها  
الكثير المعروف أو ينبغي أن يكون ذلك ممكنا . وإذن فينبغي ان يكون ممكنا  
الحكم بالدليل الأدبي المحسوس على ذلك الغزل أنه لندينك الشاعرين أم ليس  
لها . وكان ينبغي على صاحب الكتاب أن يفعل ذلك قبل أن يحكم بما حكم به  
وأن يقدم بحثه عن هذه النقطة كمثل محدود لما يستطيع النقد الحديث أن يقوم  
به على يده . ولكن لا ، فان أمثال هاته النقط المحدودة التي يفرح بها الباحثون  
في العادة لانها تمكنهم من اختبار آرائهم عليها لا يفرح بها الأستاذ فيما يظهر .  
أو لعله يفرح بها ويبحث عنها ولكن يختص بفرحه وتفصيل بحثه اولئك  
« الذين يتخذون هذا النحو من العلم صناعة وفنا »

ومن امارات التكلف عنده التعداد : تعداد القبائل أو تعداد النظائر على  
وجه الاجمال . فالتكلف في رأيه ليس لمساء كما ليس في المنظومات العلمية « في  
مثل قول البراء الكندي من قصيدته في الكلاب الثاني

سرت في الأزرد والمذاحج طرا      وبكيل وحاشد الأنيا ب  
وبني كنفة الملوك ولغم      وجذام وحمير الأرباب  
ويراد وخنعم وزبيد      وبني الحارث الطوال الرقاب  
وحشدنا الصميم نرجو نهابا      فلقينا البوار دون التهاب

ولسنا ندري لماذا يحرم في الشعر التعداد والسرد اذا اقتضى المقام ذلك ؟ ولا لماذا يحرم ذلك في الشعر العربي ولا يحرم في الشعر اليوناني كـ شعر هوميروس ؟ ولا لماذا يكون كل سرد متكلفاً كما في المنظومات العلمية وإن اختلفت عن سردها في الغرض وفي طريقة الايراد ؟ فالمنظومات تسرد للسرد وتسهل الحفظ ولا يهمها كيف تسرد ، أي لا يهمها الفن في طريقة سردها المعلومات . وليس كذلك السرد الشعري . وسواء أكل الشعر السابق من المتكلف أم من غير المتكلف وسواء أكان تكلفه دليلاً على بطلانه أم لم يكن فإن مجرد التعداد والسرد ليس دليلاً على تكلف النظامين من العلماء ولا يمكن أن يعد من اماراته . والشاعر العربي المقتدر ينبغي ألا يحجم عن تعداد ما يقتضي المقام تعداده ما دام يورده في أسلوب حسن . وفي غول الشعراء من لم يحجم بالفعل عن ذلك كما رأيت في رثاء الفرزدق ولديه اذا رجعت الى شعره <sup>(١)</sup> ، وكما ترى في قول عمروان بن أبي حفصة :

إن الغواني طالما قتلنا بعيونهن ولا يدب قتيلا  
من كل آفة كأن حبالها ضمت أحور في الكناس كحبال  
أردن عروة والرقش قبله كل أصيب وما أطاق ، ذهولا  
ولقد تركن أبا ذؤيب هائماً ولقد تبلى كثيراً وجيلاً  
وتركن لابن أبي ربيعة منطقاً فيهن أصبح سائراً محمولا  
إلا أكن ممن قتلن فاني ممن تركن فؤاده مخبولا  
وكما ترى في قول حسان ينحرق حتى هجاء مسافع بن عياض النيمي <sup>(٢)</sup> :

لو كنت من هاشم أو من بني أسد  
أو عبد شمس أو أصحاب القوا الصيد

(١) هذا الكتاب صفحة ٢٥٠

(٢) الكامل جزء اول : ص ١٣٨

أَوْ مِنْ بَنِي نَوْفَلٍ أَوْ رَهْطٍ مُطَلَّبٍ      اللَّهُ دَرَكٌ لَمْ تَهْمُمْ بِتَهْدِيدِي  
أَوْ فِي الذُّوَابَةِ مِنْ قَوْمِ ذَوِي حَسْبٍ      لَمْ تَعْبِجِ الْيَوْمَ نِكْسًا ثَانِي الْجَبِدِ  
أَوْ مِنْ بَنِي زُهْرَةَ الْأَخْيَارِ قَدْ عَلَوْا      أَوْ مِنْ بَنِي جَمَحِ الْبَيْضِ الْمُنَاجِدِ  
أَوْ فِي السَّرَارَةِ مِنْ تَيْمٍ رَضِيتُ بِهِمْ      أَوْ مِنْ بَنِي خَلْفِ الْخَضِرِ الْجَلَاعِدِ  
يَا آلَ تَيْمٍ أَلَا تَنْهَوْنَ سَفِيهِكُمْ      قَبْلَ الْقَذَافِ بِقَوْلِ كَالْجَلَامِيدِ ؟  
لَوْلَا الرِّسُولُ فَاقِي لَسْتُ عَلَيْهِ      حَتَّى يَفِيئَنِي فِي الرِّمَسِ مَلْحُودِي  
وَصَاحِبُ الْغَارِ إِنِّي سَوْفَ أَحْفَظُهُ      وَطَلْحَةُ بْنُ عُبَيْدٍ اللَّهُ ذِي الْجُودِ  
لَقَدْ رَمَيْتُ بِهَا شَنْعَاءَ قَاضِحَةٍ      يَظَلُّ مِنْهَا صَحْبِجُ الْقَوْمِ كَالْمُودِي  
فَلَوْ كَانَ شَعْرُ مِرْوَانَ وَشَعْرُ حَسَّانٍ قِيلًا فِي الْجَاهِلِيَةِ لَرَفَضَ صَاحِبُ الْكِتَابِ .

أَوَّلُهَا لِأَنَّهُ نَظْمُ الْغَزَلَيْنِ ، وَلَرَفَضَ ثَانِيَهُمَا لِأَنَّهُ نَظْمُ قِبَائِلِ قُرَيْشٍ .  
كَذَلِكَ قَدْ رَفَضَ صَاحِبُ الْكِتَابِ قَصِيدَةَ الْأَعَشَى الَّتِي مَدَحَ بِهَا النَّبِيَّ ﷺ  
وَعَدَّدَ فِيهَا مِنَ الْمُبَادِيءِ الَّتِي كَانَتْ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ يَدْعُو إِلَيْهَا . وَحِجَّتُهُ فِي  
ذَلِكَ أَنَّهَا إِلَى نَظْمِ الْمُتَوَنِّ أَقْرَبُ مِنْهَا إِلَى الشَّعْرِ الْجَبِيدِ . وَقَدْ تَكُونُ كَذَلِكَ .  
وَلَكِنَّهَا لَا تَكُونُ مِنْ أَجْلِ هَذَا مَوْضُوعَةً عَلَى الْأَعَشَى لِأَنَّهُمْ لَا تَنْظُمُ لَتَكُونَ مُتَنَّا  
وَلَأَنَّ صَاحِبَ الْكِتَابِ يَحْكُمُ عَلَيْهَا الْآنَ بَعْدَ مَرُورِ أَكْثَرِ مِنْ ثَلَاثَةِ عَشْرِ قُرُونًا  
لَا كُنْتَ مَعَانِيَهَا فِيهَا أَلْسِنَةُ الصِّغَارِ وَالْكِبَارِ ، وَلَوْ مَعَهَا قَبْلُ كُنْتَ لَا سِتْرَ عَاهِ مِنْهَا مَا يَسْتَرْعِيهِ  
الْآنَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ غَيْرِ مَأْلُوفٍ . وَالْأَعَشَى عَلَى أَيِّ حَالٍ كَانَتْ أَهْلَ عَصْرِهِ يَجِدُ  
لَتلكِ الْمُبَادِيءِ جَنَّةً مِنْ غَيْرِ شَكٍّ وَكَانَ يَسْلُكُ إِلَى مَدْحِ الرِّسُولِ مَدْحَ مَا يَدْعُو  
الرِّسُولَ إِلَيْهِ وَكَانَ فَوْقَ هَذَا وَذَلِكَ يُرِيدُ أَنْ يَبْلُغَ لِلنَّاسِ أَنَّهُ مُسْلِمٌ يَقْرَأُ بِمَا جَاءَ بِهِ  
الرِّسُولُ الْكَرِيمُ وَيَدْعُو إِلَى مَا دَعَا إِلَيْهِ ، فَكَانَ مِنَ الْمَعْقُولِ وَمِنَ الطَّبِيعِيِّ أَنْ  
يَقُولَ الْأَعَشَى عِنْدَئِذٍ :

نَبِيٌّ يَرَى مَا لَا تَرَوْنَ وَذَكَرَهُ      أَغَارُ لَعْمَرِي فِي الْبِلَادِ وَأَتَجِدَا

مقي ماتناخي عند باب ابن هاشم  
 له صدقات ما تنقب و نائل  
 إذا أنت لم ترحل بزاد من التقى  
 قدست على أن لا تكون كمثل  
 فإيك والميتات لا تقربها  
 وذا المنصب المنسوب لا تنسكنه  
 ولا تقربن حرة كان سرها  
 وصبح على حين الشيت والضحي  
 ولا تسخرن من بئس ذي ضارة  
 كان من المقول أن يقول الأعشى هذا وقد قصد الى النبي بمدحه يريد الاسلام  
 كما قد مدح النبي حسان بن ثابت في قوله :

فبي أنا بعد يأس وقرة  
 من الرسل والأوثان في الأرض تعبد  
 وكما قد قال عبد الله بن الزبيري يستنر (١) :

يا رسول المليك ابن لساني راتق ما فتقت اذ أنا بور  
 اذ أجاري الشيطان في سنن النغي ومن مال ميسله مشبور  
 آمن اللحم والعظام بما قلت فتفسى الفدى وأنت النذير  
 وكما قد قال أيضاً : (١)

فاغفر فدى لك والداي كلاهما ذنبي فإيك راحم مرحوم  
 وعليك من أثر المليك علامة نور أضاء وخاتم مخنوم  
 مضت العداوة واتقضت أميالها ودعت أواصر يئتنا وحلوم  
 إذن فبدأ التكلف هذا كالمباديء الثلاثة الاولى لا خير ولا غناء فيه

## السهولة واللين — شعر ربيعة

بقى المبدأ اختلاس ذلك الذي يسميه سهولة ولينا والذي رفض به شعر شعراء اللين عدا امرئ القيس وشعر الأعشى في الغزل ثم شعر عمرو بن قتيبة ومهلهل وجليلة وعبيد وعمرو بن كلثوم . وموقفه من هذا كوقفه من سابقه . أخذ فيه بذوق نفسه . وذوقه كما قد قال هو عنه في لحظة من لحظات صوابه ، ليس مقياساً للأذواق جميعاً وإن كان هنا قد جعله مقياساً لها . ورفض الكثير من الشعر يراه سهلاً ليناً حين لم يكن يعلم عن أربابه أنهم كانوا لا يقولون السهل اللين ، وحين يرى غيره من رجال الأدب أن بعض ذلك الشعر إن كان سهلاً فهو من السهل المتين ، وإن كان سهلاً ليناً كنزول الأعشى فكذلك ينبغي أن يكون

ومن العجب أن يرفض شعر مثل مهلهل وعمرو بن كلثوم لسبب مثل هذا كأن قد كان حراماً على العرب في العصر الذي عاشا فيه أن يكون منهم من يقول الشعر الواضح المكشوف أو كأن صاحب الكتاب يعرف من لغة العرب في القرن السادس الميلادي ما لم يكن يعرفه أمثال الاصمعي وأبو عبيدة وخلف الأحمر والمفضل الضبي وابن سلام ، فإن هؤلاء وغيرهم من كبار علماء العربية قد صححوا ذلك الشعر الذي يرفضه الآن صاحب الكتاب ولم يرههم منه ما رآه من السهولة واللين ورقة اللفظ . على أن ذلك اللين والضعف إن هو إلا شيء يتوهمه صاحب الكتاب . فافطن من ذكرنا لك من كبار علماء العربية كانوا يرون ليناً وضمناً في مثل قول مهلهل :

أليتنا بندي حسم أنيري إذا أنت اقضيت فلا تحوري

ولا في مثل قوله (١) :

ليس منلي ينجبر القوم عن آباءهم قتلوا وينسى القتلا  
لم أريم حومة الكتبية حتى حذي الوزد من دماء فعلا  
أوقوله (٢) :

بت ليلي بالأنمين طويلا أرقب النجم ساهراً أن يزولا  
كيف أهدا ولا يزال قنيل من بني وائل يُنسي قتيلا  
غثيت دارنا تهامة في الدهر وفيها بنو معد حلولا  
قتساقوا كأساً أُمِرت عليهم بينهم يقتل العزيز الذليلا  
فصبحنا بني نجيم بضرب يترك الهام وقم مفلولا  
لم يُطبقوا أن ينزلوا ونزلنا وأخو الحرب من أطاق النزولا  
قتلوا ربهم كليباً سفاهاً ثم قالوا ما إن نخاف عويلا  
كذبوا والحرام والحل حتى يُسلب الخلدُ بيضه المحجولا  
وبموت الجنين في عاطف الرحم وتروى رماحنا ولثيولا  
أوقوله :

قتلوا كليباً ثم قالوا أريموا كذبوا ورب الحل والاحرام  
حتى تبيد قبيلة وقبيلة ويغض كل متقف بالهام  
وتقوم ربات الخلدور حواسراً بمسحن هرض ذوائب الأيتام  
فهذا كله شعر في الطبقة العليا من الفصاحة لا يقوله إلا شاعر مقتدر أنارت  
المصيبة نفسه من قرارها . وقد يكون صحيحاً ما يرى صاحب الكتاب من  
أن شعر مهمل فيه من « سهولة اللفظ ولينه واسفاف الشاعر » ما لا يشك معه

(١) الكامل

(٢) التقط : ج ثالث ، حرب البسوس



صاحب الكتاب في أن قائله « رجل من القين لا يقدر أن لا يبتذل اللفظ وسوقيه » ولكننا بالرغم من ذلك لا نظن شاعراً يقول مثل هذا الشعر وتسمح نفسه أن ينسب إلى قائل غيره كائناتاً من كان وقد ألحق صاحب الكتاب بمهلل جليلة بنت مرة زوج أخيه ، ورفض مقطوعتها الطريقة المعجبة :

يا ابنة الأقبام ان شئت فلا تعجلي بالوم حتى تسألي  
لأنه لا يدري « أيستطيع شاعر أو شاعرة في هذا العصر الحديث أن يأتي بأشده ... سهولة وليناً وابتدالاً » منها ولأنه يقرأ « للخنساء وليللى الاخيلية شراً فيه من قوة » المتن وشدة الأسر « ما يعطيه صورة للمرأة العربية البدوية . ولكننا نظن أنه أساء الحكم هنا كما أساء هناك فشر جليلة هذا من الشعر النادر الحلي الذي ينتهج به قارئ الأدب كما ينتهج جامع الماديات بتحفة تصل إلى يده ثم هو ليس بأسهل ولا أليّن من بعض شعر الخنساء كداليتها المشهورة :

أعيني جوداً ولا تعجداً ألا تبكيان لصخر الندى  
ألا تبكيان الجواد الجميل ألا تبكيان الفتى السيدا  
طويل النجاد رفيع العما د ساد عشيرته أمردا  
إذا القوم مدوا أياديهم إلى المجد مدّ إليه يدا  
فقال الذي فوق أيديهم من المجد ثم مضى مصعداً

وإذا كان بين المقطوعتين فرق فهو راجع إلى اختلاف المقام واختلاف شخصية الشاعرتين . هذه تخاطب نفسها وتبكي أهلها وتلك أميرة مصابة تخاطب مثلها . قتل أخوها زوجها وأهملتها أخت زوجها بالشامة فهي تدفع عن نفسها ولكن في أدب وتلطف ووقار :

يا ابنة الأقبام ان شئت فلا تعجلي بالوم حتى تسألي

فإذا أنت تبينت الذي      يوجب اللوم فلوحي واعذلي  
 ان تكن أخت امريء ليمت على      تنفق منها عليه فافعلي  
 جل عندي فمل جساس فيا      حسرتي عما انجلي أو تنجلي  
 فصل جساس على وجدي به      قاصم ظهري ومن اجلي  
 يا قتيلا قوض الدهر به      متف يتيّ جميعاً من خل  
 هدم البيت الذي استعدته      واشئ في هدم يتيّ الأول  
 ولولا أن صاحب الكتاب كان ممتكناً « بنظريته » متجهاً الى تطبيقها  
 لا يتيج في ظننا بهذا الشعر العالي الذي لا نظن في الشعر العربي كثيراً أصدق  
 منه أو أدل على قائله

وموقفه من شعر عبيد بن الأبرص ليس خيراً من موقفه من شعر مهلهل  
 وجلية فقد أخبره ابن سلام انه لا يعرف لعبيد الا قوله :

أقفر من أهله ملحوب      فالقطبيات فالجنوب

ففهم من ذلك أن ابن سلام لا يعرف الا هذا البيت مع أنه أخبره في موضع  
 آخر أنه لم يبق من شعر عبيد وطرفة الا قصائد بقدر العشر . فأقل ما يعرف ابن  
 سلام لعبيد : إذن قصيدة وهي قوله « أقفر من أهله ملحوب » ويكون معنى قول  
 ابن سلام : ولا أدري ما بعد ذلك ، انه لا يدري ما ينسب الى عبيد بعد ذلك  
 أصحح هو أم غير صحيح أو أنه لا يدري الصحيح المعروف لعبيد بعد ذلك ،  
 وغير ابن سلام على أي المنيين قد درى وروى . وقد روى صاحب الاغانى  
 عن ابن سلام قوله السابق ثم روى لعبيد بعد ذلك شعراً من قصائد نحو الأربع  
 لم يذكرها ابن سلام . وروى صاحب الصناعتين من لامية لم يذكرها صاحب  
 الاغانى وقد منها ما روى يستحسن بمضاً ويستفتح بعضاً . وقد اقتصر صاحب

الكتاب على أن أنكر البائية التي سبق مطلعها لأن فيها يتأى يثبت « وحدانية الله وعلمه على نحو ما يثبتها القرآن » . وهذا قد وجبه على ما يظهر ولكن البيت لا القصيدة إذ من قلة النظر أن تنبذ قصيدة لوجود بيت فيها يستحق التنبذ . واقتصر صاحب الكتاب بعد هذه البائية على أن ينبذ « شعره الآخر » الذي عارض فيه امرأة القيس وهجا فيه كندة ... وذلك أن فيه اسفاً وضغماً وسهولة في اللفظ والاسلوب لا يمكن أن تضاف إلى شاعر قديم « وضرب مثلاً لذلك بقصيدة ذكر أولها وهو :

يا ذا الخوفنا بقة ل أيه إذلالا وحينما

أزعمت ألك قد قتلا تسمراتنا كذباً ومينا

وهي القصيدة التي قالها عبيد بعد أن أبى امرؤ القيس ما عرض عليه بنو أسد من اللية والقود . وثاني هذين البيتين ضعيف بل غير مفهوم ، ولكن إذا كان الضعف يقتضي التنبذ فلينبذ من القصيدة هذا البيت وأشباهه إن كان له في القصيدة أشباه ، وليقبل منها القوي المتأسك وهو أكثرها :

يا ذا الخوفنا بقة ل أيه إذلالا وحينما

هلا على حجر بن أم قطام تبكي لا علينا

انا اذا مضى التقا ف برأس صعدتنا لوينا

نحني حقيقتنا وبه ض الناس يسقط بين يتنا

هلا سألت جموع كندة يوم ولوا أين أيننا

أيام نضرب هامهم يواتر حتى أنحنينا

نحن الأولى فاجع جو عك ثم وجههم إلينا

واعلم بأن جياتنا آلين لا يقضين ديننا

ولقد أبجنا ما حميت ولا مبيع لما حمينا

هذا ولو قدرت علي لك رماح قومي ما اتهمينا  
 حتى تنوشك نوشة عاداتهم اذا اقتونا  
 كم من رئيس قد قتلناه وضميم قد أيقنا  
 ولرب سيد مضر ضخم الدسيمة قد رمينا  
 حتى تركنا شلوه جزر السباع وقد مضينا

فهذا شعر فيه كثير لا يفض من شاعر أن ينسب مثله اليه  
 وقد جرى صاحب الكتاب على تلك المبادي، بعضها أو كلها في رفض  
 ما رفض من الشعر المضري، كما جرى عليها في رفض ما رفض من الشعر الربيعي  
 أو البيحي، فقد رفض لأوس بن حجر شعراً يراه مهملًا ضميماً . ورفض للحطيمية  
 مدحاً وهجاء يراها متأثرين بالعصبية . وجمع على النافذة مع هاتين الطلحين علة  
 ثالثة هي التكلف رفض له بكل علة منها شعراً . والأمر في هذا كله عنده يسير  
 بل هو يقول ان قاريه كتابه يستطيع أن يميز « هذا الشعر المنتحل في غير مشقة  
 ولا جهد » يشير الى شعر النافذة الذي « كثر فيه الانتحال كثرة فاحشة »  
 واذا كان الأمر من السهولة بهذه الدرجة وعجز عنه أمثال أبي عمرو والأصمعي  
 وابن سلام فصصية هذه اللغة في رجلها وأتمها لا شك كبيرة

ومن الغريب في مسلك صاحب الكتاب إزاء تلك المبادئ أنه يأخذ بها  
 ولا يأخذ بأضدادها : يأخذ بها في الرفض ولا يأخذ بأضدادها في القبول - أو  
 بالآخرى يأخذ في المبدأ بأحد جانبيه ويدع الجانب الآخر، إذ الين والمثانة ، أو  
 التكلف والنفوس، ما هما الا جانبان مختلفان لمبدأ واحد . فهو يرفض الشعر مثلاً  
 لسهولته ولينه فإذا جاءه شعر غير لين ولا سهل معاصر الشعر الأول لم ينجح  
 الى قبوله . وهكذا استطاع في آن واحد أن يرفض معلقتي الحرث بن حنزة  
 البكري وعمرو بن كلثوم التغلبي على عظم الفرق بينهما عنده « في جودة اللفظ

وقوة المتن وشدة الأسر » زاعماً في غير تردد « أنهما من آثار التنافس بين القبيلتين في الاسلام لا في الجاهلية » وكل ما في الأمر أن الذين كانوا ينتحلون كانوا كالشعراء أنفسهم يختلفون قوة وضعفاً وشدة وليناً <sup>(١)</sup> . هكذا يؤكد صاحب الكتاب للقاري . ونحن نحب أن نعرف كيف تأكد صاحب الكتاب من أن القصيدتين ليستا من آثار التنافس بين القبيلتين في الجاهلية لا في الاسلام ، أو كيف استباح أن يرفض شعراً لضعفه أو لينه ما دام الشعراء أنفسهم « يختلفون قوة وضعفاً وشدة وليناً » . ولكن أسئلة كهذه ليست على ما يظهر بذات جواب عند صاحب الكتاب

### سعر طرفة

وأغرب من مسلكه إزاء الحرث بن حازم مسلكه إزاء طرفة . طرفة بن العبد شاعر بكري مثل الحرث ، وشعره كشر الحرث شديد متين . وعمرو بن كلثوم شاعر تغلبي كهلهل ، وشعره كشر مهلهل سهل قوي أو سهل ضعيف مُسِف كما يفضل صاحب الكتاب أن يقول . فكان المعقول ، إذا كان لا بد من التعميم من أمثلة قليلة كهذه ، أن يقال إن الشعر البكري يتناز بالشدة . وإن الشعر التغلبي يتناز باللين وإن الشعر الربيبي فيه الاثنان بالطبع . لكن صاحب الكتاب فضل أن يسلك شعراء ربعة جميعاً في قرن ، وأن يحكم عليهم بشيء واحد « يتفقون فيه جميعاً هو هذه السهولة التي تبلغ الاسفاف أحياناً » لا يستثنى منهم الا الحرث بن حازم فلما جاء دور طرفة فضل صاحب الكتاب أن ينظر اليه من ناحية رباعته لا من ناحية بكريته وعندئذ تبين له أن شعر طرفة أشبه لثانته وقوته « بشعر المضربين منه بشعر الربيعين » وتساءل

« كيف شد طرفه عن شعراء ربيعة جميعاً قروي متنه واشتد أسرّه وآثر من الاغراب ما لم يؤثر أصحابه ودنا شعره من شعر المضربين ؟ » . وليس لهذا التساؤل معنى الا أنه ينكر من شعر طرفه قوته وشدته حين لان شعر أقرانه الربيعين . وليس لهذا وذاك تفسير الا أن الأمر مختلط ملتبس على صاحب الكتاب . يجعل المثانة هي الأصل اذا أراد أن يحكم على الشعر اللين ، ويجعل اللين هو الأصل اذا أراد أن يحكم على الشعر المتين . يشك في شعر طرفه لأنه لم يلبن ك شعر الربيعين ويرفض شعر الربيعين لأن فيه ليناً شديداً بعلله « بالتكلف والانتحال » (١)

وغرابة موقفه من طرفه لا تقف عند هذا . فطرفه كان معروفاً عند القدماء بأنه شاب متعمر خليج . وقد وجد صاحب الكتاب في معلقة طرفه شعراً متيناً ارضاه لأن فيه « شخصية بارزة قوية لا يستطيع من يلحها أن يزعم أنها متكلمة أو منتحلة أو مستمارة » ص ٢٤٧ . فهل تظن أن هذا جعله يُمضي ذلك الشعر لطرفة ؟ أو جعله يحاول أن يتعرف صاحبه ، إن لم يكن طرفه فغيره ؟ لا . انه وقف من هذا الشعر غير المصنوع وقفة من يقول « وليس يعني أن يكون طرفه قائل هذا الشعر . بل ليس يعني أن أعرف اسم صاحب هذا الشعر » . بل قد وقف منه وقفة من يقول عن صاحب ذلك الشعر « لست أدري أهو طرفه أم غيره ، بل لست أدري أجهلي هو أم اسلامي » . واذا كان لا يعنيه من قال ذلك الشعر فلماذا كتب كتابه ؟ واذا كان أمام شعر غير متكلف ولا مصنوع لا يستطيع أن يحكم أجهلي هو أم اسلامي فلماذا تعرض مطلقاً للبحث عن الشعر أفي الجاهلية قيل أم في الاسلام ؟ حقاً لقد أوسع صاحب الكتاب

الاعتراف على نفسه هنا كما أكثر التشويق على القدماء هناك

### مقياس المركب - شعر مضر

على أن هذا لم يبق صاحب الكتاب أن ينتكر مقياساً لصحة الشعر قلص به شعر طائفة من المزيين . ذلك هو المقياس الذي ركه كما يقول من الخصائص الفنية للفرد ، ومن الخصائص المشتركة بين أفراد تجمع بينهم رابطة أدبية واحدة أما الخصائص الفنية للشاعر الواحد فهو لم يتعرفها في شاعر جاهلي برغم ما زعم من انه قد فعل . وما كان ليستطيع تعرفها وهو لا يعترف لشاعر جاهلي بشعر صحيح

وأما الخصائص المشتركة بين الطائفة التي تربطها رابطة أدبية فاتها أيضاً لا يمكن تبينها الا من أشعار صحت لتلك الطائفة ، وليس تبينها الا امتحاناً لمقدار تأثر أفرادها بما كان بينهم من رابطة

لننظر في الطائفة التي اختارها صاحب الكتاب: نفي أوس بن حجر وزهير وابنه كعباً والحطيئة والنايفة . ان الرابطة الأدبية بين هؤلاء هي أنهم كلهم شعراء وأنهم بين راوٍ لأوس، وراوٍ لزهير راوية أوس . . . والمعقول أن الشاعر اذا حفظ شعراً تأثر به واذا استوعب شعر شاعر حفظاً بحيث صار يبد من روايته كان ذلك دليل إعجابه به وكان بذلك الإعجاب أكثر تأثراً بما حفظ وروى فمن المعقول اذن أن يكون زهير تأثر بأوس غير قليل ، وأن يكون كعب بن زهير والحطيئة راوية زهير قد تأثرا بزهير كذلك . فالصلة على ما يظهر قوية بين أوس وبين زهير ، ثم بين زهير من ناحية وبين كعب والحطيئة من ناحية أخرى . لكن الصلة بين هذين وبين أوس لا يمكن الحكم عليها بالقوة الا اذا ثبت أنها كانت أيضاً من رواة أوس ، والا فلن تأثرهم بأوس لا يكون الا بالواسطة

واسطة زهير، وهذا التأثر غير المباشر قد يكون شيئاً وقد يكون لا شيء . أما النابغة فإن الصلة بينه وبين أوس غير واضحة ، فإن صاحب الكتاب لم يفصح عن كيف تتلمذ النابغة لأوس ، ولم نعر نحن على خبر يثبت هذه الصلة بينهما فلحظة التي اختارها والتي جعل قطبها أوساً إنما تتكون على ما يظهر من أوس وزهير وكعب والحطيئة . وتقعلة الضعف في الرابطة بين أفراد تلك الحلقة هي افتراقهم في الرواية المباشرة لشعر أوس . ويأتي فوق هذا الضعف ضعف آخر ناشئ عن اختلاف شخصيات أولئك الشعراء الثلاثة وما يترتب عليه من اختلاف تأثرهم بما يحفظون . فلو أن الثلاثة رووا جميعاً شعر أوس لبقى أن نعرف ماذا من خصائص أوس أثر في كل منهم وما مدى ذلك التأثير . وهذا برئنا أنه لا بد أولاً من معرفة شعر صحيح غير قليل لأولئك الشعراء الأربعة حتى تمكن المقارنة بينهم ويمكن تقدير مبلغ اشتراكهم في الخصائص . فإن لم يكن معروفاً لم شعر صحيح فلن يمكن تصحيح ما ينسب إليهم من الشعر عن طريق كثير الاحتمالات كطريق استنباط الخصائص المشتركة بين تلك الأشعار . أما صاحب الكتاب فيرى غير هذا . يرى أن الطائفة التي تربط بينها رابطة واحدة إذا ظهرت خاصة مشتركة في أشعارها كان ذلك دليلاً على صحة الرابطة وصحة الأشعار . ما لم يثبت أن أشعار تلك الطائفة رواها راو واحد وإلا جاز عنده أن يكون ذلك الراوي صاحب تلك الأشعار . وهو استدراك يبحث ذلك المقياس في منبته ، إذ ليس هناك شك في أن المعروف من أشعار فحول الجاهليين والمخضرمين قد اجتمع في صدر راو واحد على الأقل كعجاذ أو خلف أو الأصمعي أو المفضل . بل لا نظن كل شاعر جاهلي إلا وقد كان راوية إلى حد كبير ، وما نظن الشاعر الواحد قصر حفظه أو روايته على شعر شاعر بل لا بد أن يكون قد حفظ لنير ما شاعر واحد من شعراء قبيلته ومن شعراء غير قبيلته



فزهير مثلاً لا بد أن يكون قد حفظ لغير أوس ، وكذلك غير زهير من نوابغ الشعراء لا بد أن يكونوا قد حفظوا من عيون الشعر السائر ، إذ لم يكن به للشاعر عندئذ ، كما لا بد للشاعر الآن ، من حفظ الكثير من الشعر الجيد تنمو به شاعريته وتستند إليه فيما تحاول . وإذن فنحن نخشى أن يكون صاحب الكتاب قد قضى على ذلك المقياس حين جاء بذلك الاستدراك

على أن الثغرات قد تعددت في ذلك المقياس . فمنها أنه اعتمد في تبين الإرباطة بين أولئك الشعراء على خبر رواة القدماء في حين أنه قد ملأ كتابه دعاء إلى الشك فيما يروون . ومنها أنه اعتمد على شعر أوس في امتحان شعر زهير ومن معه من غير أن يثبت أولاً شعر أوس ، واثبت شعر أوس عن طريق مستقل ضروري لمن يريد أن يمتحن به ويقس عليه

على أننا سنعرض عن هذه المآخذ ونفرض أن اشتراك أولئك الشعراء في بعض خصائص أوس يثبت في طرفة واحدة شعرهم وشعره . لكن يجب أن يكون ذلك البعض من مميزات شعر أوس خاصة لا الشعر العربي عامة قبل أن يكون للاستدلال به قيمة . فإذا ما نظرنا إلى ما ظفر صاحب الكتاب به من ذلك وجدنا أنه لم يظفر إلا بمحاصتين : شخصية ، وهي تنقيف الشعر وتنقيحه .

وشعرية ، وهي الاعتماد على التصوير المادي في الوصف

أما تنقيف الشعر وتنقيحه فليس مما يمكن التعميل عليه في مقارنة كذلك لأنه ليس وفقاً على شاعر ولا على طائفة ، ثم لا يمكن أن يكون أوس أول المثقفين المجودين

وأما اعتماد أوس في الوصف على التصوير الحسي المادي فكذلك هو . ولكن كذلك أيضاً كل شاعر غل من شعراء الرابية على العموم وشعره .

الجاهلية على الخصوص . وهل أكثر المجاز في العربية وغير العربية إلا الاستعانة بالتصوير الحسي المادي على إبراز المعاني وتقريب البعيد وتوضيح المبهم ؟ فهذه الخاصة التي جعلها صاحب الكتاب كل شيء في اثبات صحة ما نسب إلى أوس وتلاميذه ما هي بشيء إلا أن يكون أوس مبتدع المجاز في العربية فلا يكون قبله في اللغة مجاز

وليس أوس كذلك . وصاحب الكتاب لا يزههم له ذلك ، فقد قرن بين شعر له وشعر لامرئ القيس والأعشى في وصف البرق والسحاب المطير سلك كل منهم فيه طريق المجاز الحسي . وقد يكون شعر امرئ القيس دون شعر أوس في التصوير كما يقول صاحب الكتاب ، ولكن هذا لا يدل إلا على أن أوسا أفصح وأوصف من امرئ القيس . أما الطريق الذي سلكه في الوصف ، طريق الحس والتمثيل ، فقد اشتركا فيه كما اشترك غيرها من الشعراء . بل قد سبقه إليه امرؤ القيس كما سبقه قبل امرئ القيس مهلهل ومن إليه

وما نظننا في حاجة إلى توضيح هذا ، فشعر امرئ القيس وشعر غيره من شعراء الجاهلية فيه كثير من المثل الأنيق للوصف والتمثيل ، كالأبيات المشهورة « وليل كوج البحر ، الأبيات » ، « وقد اغتدى ، الأبيات » وكالآيات التي ذكر صاحب الكتاب طرقا منها ولم يذكر طرقا . ذكر قول امرئ القيس :

أصاح ترى برقاً أريك وميضه	كلع اليدين في حجة مكلل
يضيء سناه أو مصابيح راهب	أمال السليط بالذبال المغفل
قعدت له ومهبط بين ضارج	وبين العذيب ، بُعد ما متأملي
على قطن بالشيم أين صوبه	وأيسره على الستار فيذبل
فأضحى يسح الماء فوق كتيفة	يكب على الأذن روح الكنهيل

ولم يذكر منها قوله :

ومر على الفنان من نفيانه      فأزول منه العصم في كل منزل  
 وبماء لم يترك بها جذع نخلة      ولا أطمأ الا مشيدا بجندل  
 وألقى بصحراء الغبيط بعاهه      نزول اليماني ذى العياب المحبل  
 كأن نبيرا في عرافين وبه      كبير اناس في بجاد مزمل  
 كأن ذرى رأس الججير غدوة      من السبل والقناء فلكة مغزل  
 كأن مكاكى الجواء غدوة      صبحن سلافا من رحيق مغفل  
 كأن السباع فيه غرق عشية      بارجائه القصوى أنايش عنصل  
 ولا شك ان أكثر التشبيه المادى والتصوير المحسوس هو في هذه الايات التى  
 تركها ، وأن ما ذكر وما ترك لا يمكن معه في مجموعه أن يقال ان التصوير  
 الدقيق كان من خواص أوس لامن خواص امرئ القيس  
 وليس امرؤ القيس وحده هو الذى شرك أوسا في دقة التصوير وحسية  
 التمثيل فانظر الى هذه الصورة الواضحة التى صورها الاعشى وان لم يعتمد  
 فيها على المجاز :

وإذا تبجي، كتيبة ملومة      يخشى الكماة الدارعون نزالها  
 كنت المقدم غير لابس جئنة      بالسيف تضرب معلما أبطلها  
 وتأمل هاتين الصورتين من الصور الكثيرة المنتشرة في شعر عنتره :

ولقد مررت بدار حيلة بعدما      لعب الرقيم بربعها المتوسم  
 جادت عليه كل عين نرة      فتركن كل قرارة كالدرهم  
 سحا وتسكبا فكل عشية      يجرى عليها الماء لم يتصرم  
 وخلا الباب بها فليس يبارح      فردا كفعل الشارب المترنم  
 هزجا يحك جناحه بجناحه      قدح المكب على الزناد الأجنم

ولقد ذكرتكم والرماح نواهل مفي وببيض الهند تقطر من دمي  
فوددت قبيل السيوف لأنها لمعت كبارق ثغرك المتبسّم  
والأمر في هذا لا يحتاج الى تطويل فأى شاعر غل لم يعتمد على الحس في  
الوصف ولم يستعن في التصوير بالمجاز ؟ انك لا تكاد تجد في القديم أو في الحديث ،  
في الجاهلية أو في الاسلام ، شاعرا يمت الى الفحولة بسبب قد خلا شعره من  
الوصف الدقيق والتمثيل المحسوس . يمتاز في ذلك بعض الشعراء عن بعض  
من غير شك ، لكن ذلك لا يرجع الى تفاوت السنن ولكن الى تفاوت القدر .  
وعلى أي حال فليس أوس بن حجر أول من سن ذلك الطريق ولا أول من  
برز فيه . وليس معقولا أن نكون مدينون لأوس بالتمثيل البارع في شعر  
زهير والنابة والخطيئة إلا بقدر ما نحن مدينين لأوس به في شعر عنثرة ومهلل  
وامرؤ القيس . أي ليس معقولا أن يكون أولئك الفحول مدينين لأوس .  
بذلك المذهب الذي سلكوه في الوصف بحيث لو لم يكن أوس لما وصفوا ولما  
اعتمدوا في وصفهم على الحس والتصوير . فان ذلك المنهج لم يكن اذ ذاك  
مذهب فرد ولكن تراث لغة . كان طريقا مفتوحا يسلكه من شاء وان اختلف  
بالسالكين المدي . وقد سلكه زهير والخطيئة والنابة وأوس نفسه كما قد  
سلكه من قبلهم امرؤ القيس ومهلل وزهير بن جناب ، وكما لا بد أن يكون  
سلكه قبل هؤلاء كثيرون



وبعد ، فإن من العجيب أن يكتب باحث عن الأدب الجاهلي في الشعر  
والشعراء من غير أن يظفر من ذلك بباطل أو يستند في النقد الى أصل سديد .  
وأعجب من هذا أن يفرغ من بحثه من غير أن يخطر له امتحان صحيح الشعر

الجاهلي المروى عن ثقات لم يخطر له هو أن يشك فيهم أو بمسهم بسوء كالمفضل الضبي وابن سلام. وقد تناول بالنقد المشكوك فيه شيئا ضئيلا مروي ابن سلام ولكنه ترك ما بعد ذلك مما رواه ابن سلام للجاهليين من غير أن يتعرض له بتعديل أو بتجريح. كذلك لم يتعرض بشيء من النقد للمفضليات ولا للاصمعيات ولا لما جمعه أبو تمام في ديوان الحماسة. ويظهر أن بحر شكه قد عجز عن هذه الجزر العالية قتركا وشأنها، لم يلفت الناس إليها حتى لا يلتفتهم إلى عجزه عنها. ومما يمكن من ذلك فقد خيب الأستاذ من هذه الناحية أمل الآملين فيه. لم يبصرهم بشيء، ولم يقدم شيئا يمكن التعويل عليه. ولعل أقل ما كان ينتظر من أستاذ للأدب يتعرض لمثل هذا البحث أن يبصر طلاب الأدب بمناهج القدماء في نقد الشعر الجاهلي وتمحيضه، فإن لم يكن هذا فبإراء المستشرقين وموقفهم تلقاء ذلك الشعر حتى يكون الناس على بينة مما صححه أو زيفه أولئك الآخذون بمناهج النقد الحديث

ومما يمكن من تصدير الأستاذ في ما كان منتظرا من مثله فالمستشرقون قد صححوا الشيء الكثير من ذلك الشعر، كالمعلقات والمفضليات والاصمعيات والحماسة، وعرفوا القدماء بلاءهم في تمحيص ما رووا من الشعر. وآخر بشر يجمع تمحيصه والمناقشة فيه ابن سلام وخلف الأحمر والاصمعي وأبو عبيدة والمفضل الضبي كما يخبرنا ابن سلام في طبقاته - أحر شعر كهذا الإيضاح صحيحه. وآخر بشر يصححه أمثال هؤلاء - ألا ينال منه شك في قديم أو حديث. وكل القى فأسف له أن أولئك الفحول لم يرووا لنا على ما يظهر ما كان يدور بينهم من نقاش وحوار وان رووا لنا نتيجة مناقشاتهم تلك. ولو جاءنا حوارهم لرأينا كيف يكون العلم الواسع والنقد الصريح. على أن ما لا يدرك كله لا يفتوت كله، قد تركت لنا الأيام في بطون الاسفار شيئا غير قليل من الاسباب التي بنوا

عليها نتائج أبحاثهم . وجمع ذلك التشتيت في رسائل أو كتب معظمة تصور لنا بالدقة ما يمكن تصويره من جهود تلك العصور وبحوث أولئك الائمة هو من اكبر ما يمكن أن نخدم به العربية اليوم ، ثم هو خطوة ضرورية لنقد ما قالوا وتقدير ما عملوا وتدارك ما فاتهم واستقام ما انتقصت من جهودهم الايام والآن وقد آن لنا أن نفرغ من هذا النقد لم يبق ما يستحق ان نخرج عليه إلا نقطتان اثنتان تتعلقان بموقف صاحب الكتاب من تنقل الشعر في قبائل الجاهلية ويرأيه في نوع الشعر العربي

### تنقل الشعر مرة أخرى

فما تنقل الشعر في ربعة ثم في قيس ثم في تميم فقد سبق ان استهجنه صاحب الكتاب ولكنه قد عاد فوقف منه في كتاب الشعر والشعراء موقعين متناقضين : موقفاً زاد فيه على القدماء قولاً لم يقلوه وهو أن الشعر بدأ في اليمن ، وما نظنه إلا قد أخذ ذلك من عينية امرئ القيس . لكن امرأ القيس أسدى<sup>١</sup> النشأ وان كان يعنى النسب

وقد ذهب صاحب الكتاب بعد هذه الزيادة الى أن ذلك الخبر الذي نقله القدماء عن تنقل الشعر غير مفهوم ، وأن المفهوم إنما هو عكس ذلك الخبر المتزايد فيه . فالشعر في رأيه لم يبدأ في اليمن ثم في ربعة ثم في مضر ولكنه بدأ في مضر ثم في أقرب القبائل اليها ربعة ثم في اليمن التي اخلطت بهما ونافستهما بعد الاسلام .<sup>(١)</sup> والمسألة طبعاً مسألة واقع لا مسألة رأي . فان القدماء حين رويوا انتقال الشعر إنما أرادوا ظهور شعراء فحول مسموم ، ظهوروا أولاً في ربعة كهلبل وطرفة ثم في قيس كزهير والناطقة ثم في تميم . فهم في هذا يروون خبراً لا رأياً ،

وانظروا إنما بهم فيه أوقع أم لم يقع ؟ ولا يقدح فيه إن كان واقعا أن يكون غير مفهوم هذا موقف . وموقف آخر ضد هذا الموقف ذهب فيه صاحب الكتاب إلى أن الشعر بدأ في اليمن ، وانتقل إلى نجد والعراق والجزيرة مع الجيوش حين هاجموا إليها ، ثم إلى الربيعة حين اختلط بهم الجيوش في نجد والعراق والجزيرة ، ثم إلى المصريين حين سرت إليهم النهضة قبيل القرن السادس للمسيح . وقد دعا صاحب الكتاب المؤرخين أن يقفوا عند هذا ويحققوه فإنه عنده جدير بالتحقيق والتقدير <sup>(١)</sup>

فصاحب الكتاب في هذا قد تقضى ما أكد من قبل في موقفين له : موقفه من تنقل الشعر المشار إليه آنفاً ، وموقفه من هجرة الجيوش إلى الشمال التي أنكرها في أكثر من موقف وأنكر بآثارها وجود شعر يمان

### رأيه في نوع الشعر العربي

أما رأيه في نوع الشعر العربي فهو مثل آخر من ذلك التقليد الذي طالما عبناه ظلوه من التصرف الضروري للتجديد . ومن مظاهر هذا التقليد قياس الشعر العربي بقياس يونانية لا يمكن أن تنطبق عليه لأن أكثرها متوزع من عادات اليونان لا من طبيعة الشعر

لقد أراد صاحب الكتاب مثلاً أن ينظر هل في الشعر العربي شعر قصصي فطبق عليه كل شيء إلا معنى القصص نفسه ، وانتهى طبعاً إلى ألا قصص في الشعر العربي بدلاً من أن ينتهي إلى المقول الواقع وهو أن قد كان للعرب شعر قصصي يختلف بالطبع عن مثله عند غيرهم . ولو انتهى إلى هذا لا ففتح له طريق النظر في وجوه الخلاف بين شعرهم هذا وشعر اليونان إن شاء ولا نسم له

جمال النظر في ذلك الخلاف أراجح هو الى الفروق بين الشعين أم الى الفروق بين ظروف كل منهما ، أم الى الفروق بين طبيعة اللغة والشعر عندها ، ولجاءنا في هذا بما يمكن أن يكون فيه شيء من الجدية . لكنه بدلا من ذلك أغلق على أتباعه باب القصص في الشعر العربي الى الأبد باختياره تعريفاً ثنائياً بمض أركانه طبيعة الشعر العربي فلا يمكن أن تتوفر فيه

فالشعر العربي عنده لا قصص فيه لانه قصير . كأن القصص مكتوب عليه الطول في الشعر وإن لم يكتب عليه الطول في النثر والشعر العربي عنده لا قصص فيه لانه لا يحدث عن الآلهة ولا يستوحى منهم . كأنه كان حتما على العربي اذا قص أن يقص عن اللات والعزى ومناة وهبل . وإذا لم يكن لديه شيء يقصه عن هذه الاصنام ، أو لم يكن لهذه الاصنام علاقة بما أراد أن يقصه ، فليس قصصه بقصص ! وإذا صح هذا فلن يكون في العربية شعر قصصي يوماً ، إذ ليس يخشى على أهل هذا اللسان العربي أن يبدوا في الوثنية يوماً ما

ثم الشعر العربي عنده لا قصص فيه لان ما فيه من حكاية فهو عن الشاعر أو للشاعر فيه دائماً نصيب . كأن الانسان مباح له أن يقص عن غيره ، فإن قص عن نفسه أو عن قومه فقد أخذ في غير قصص . وهذا غريب من خواص القصص في الشعر ، إن صح كان كثير من مواقف الالباذة ومواقف الفردوس المفقود غير قصص ، لا لأن هوميروس وملتن حكى كل منهما عن نفسه ، ولكن لأن الأبطال في شعرها حكوا عن أنفسهم كما حكى عنتره وامروء القيس وكل الفرق من هذه الناحية أن البطل في الشعر اليوناني أو الانجليزي كان شاعراً في الوهم أما البطل في الشعر العربي فكان شاعراً في الحقيقة ، أو بالأحرى



أن الشاعر العربي حكى وقائع شاهدها ووصف أثر نفسه فيها فهو من أبطالها ، أما الشاعر اليوناني فلم يشهد ما وصف ولذا لم يشرك نفسه فيه . ولا فكري كيف يمكن أن يخرج القصص عن طبيعته لمارض كذا . بل إذا أمكن تطبيق شرط صاحب الكتاب على الشعر كما يريد أن يطبقه على الشعر كان كثير من الحكايات غير قصص ، وكانت David Copperfield مثلا غير قصص إذ الضمير فيها للتكلم ومعروف أن دِكِنز أراد بذلك التكلم نفسه في كثير من المواطن

ومن العجيب أن صاحب الكتاب حين حكم على الشعر العربي أن ليس فيه شعر تمثيلي احتج بأن الشعر التمثيلي ليس فيه قال وقلت بخلاف الشعر الذي ضرب مثلا له في العربية . وصاحب الكتاب على صواب في هذا في الجملة ولكنه نسي أن قال وقلت هذه التي أخرجت تلك الأمثلة من باب التمثيل قد أدخلتها حتما في باب القصص

وصاحب الكتاب حين وقع في هذا الخلف لم يكن يطبق على الشعر العربي تعريفاً متفقاً عليه في الشعر في ضروبه الثلاثة ، القصصي والتمثيلي والفنائي ، ولكنه فيما يظهر استحضر في ذهنه مثلا من أمثلة الشعر في كل ضرب أو في القصص على الأقل ، وحاول أن ينتزع منه تعريفاً فوق فيما يقع فيه من يحاول أن ينتزع عاماً من خاص وتعريفاً من مثل واحد . استحضر فيما فطن اليأذة هو ميروس وهي نوع من أنواع القصص يسمونه باللامح فوجدوا طويلاً قصوي الآلاف من الايات ، والقصيدة العربية لا تكاد في الغالب تعدو المائة ، قال ان الشعر العربي ليس بقصص لأنه قصير . ووجد الايأذة تتكلم عن آلهة اليونان ، زفس وأثينا وغيرها ، والشعر العربي لا يتكلم ولا

يحكي عن آلهة فقال انه ليس بقصص لانه لا يحكي عن الآلهة . ووجد  
هو ميروس لم يتكلم عن نفسه الا مستوحياً آلهة الشعر، وشعراء العرب يقصون  
ما وقع لانفسهم حين يقصون ما وقع لغيرهم، فقال ان الشعر العربي ليس بقصص  
لأن الشاعر يتحدث فيه عن نفسه حين يتحدث عن غيره . ولو كان صاحب  
الكتاب - أو من قلده صاحب الكتاب - مصيباً في هذا التعريف لما كان من  
الصلواب تطبيقه على الشعر العربي لانه تعريف منزع من شعر يوناني ، فأقصى  
ما يظفر به منه تعريف الشعر القصصي أو بالأحرى شعر الملاحم عند اليونان .  
واذا جاء ذلك التعريف مقيداً بما كان خاصاً باليونان ، كما قد جاء بالفعل ، لم  
يمكن أن ينطبق على غيرهم كما لا يمكن أن ينطبق ما هو خاص بغيرهم عليهم .  
واذا كان لابد أن نحكم على أدب ما فيه شعر قصصي أم لاوجب أن يجرّد تعريف  
الشعر القصصي عن التخصصات العرضية التي تجعله وفقاً على أمة دون أمة . وسواء  
أصاب صاحب الكتاب تعريف القصص عند اليونان ومقلدة اليونان أم لم  
يصبه فانه قد جمد على ذلك التعريف الذي أصاب جهوداً من شأنه أن يسد على  
الشعر العربي باب القصص إن أقر الشعراء صاحب الكتاب على ذلك التعريف

## خاتمة

الآن ، وقد آذن هذا النقد بالانتهاء ، ما ذا في الكتاب المنقود من جديد .  
 يزيد في الحق المعروف أو يضيق من دائرة المجهول ؟ لا شيء . اذا كان فيه جديد  
 فهو تلك الفوضى التي حاول أن يلقى فيها كل ما تركت الأجيال السالفة من علماء  
 اللغة والأدب والدين والتاريخ ، والتي نرجو ألا يُتخدم بما أحيطت به من زخرف  
 القول أحد فيقلنها تجديدًا أو نخر برآً للعقل من ربة التقليد .  
 ان التضجديد عمل يشق الا على من يأخذ نفسه بأشد مما يطالب به الناس  
 من التجرد من الهوى ومن الاخلاص للحق . ولا غنى فيه بعد ذلك من  
 شبتين : من القدرة على تمييز الحق من الباطل وعن الاستسناك بالحق بعد أن  
 يمتاز . وكلا هذين في العادة صعب عسير ، ولعل أحدهما أولهما . وما دامت  
 وسائل تعرف الحق محدودة لدى الانسان فلا مناص له من أن يكون لديه في  
 العلم ما ليس بيقيني قائماً بجوار ما هو يقيني . والانسان اذا استطاع أن يفرج  
 بنير اليقيني عن دائرة الاحتمال الى منطقة الرجحان استبشر واعتقد أنه قد  
 اقترب من الحق بمخلوات تتفاوت حسب مقدار الترجيح . وقد وجد الانسان  
 فيما جرب في دوائر العلم المتعددة الواسعة أن التمسك بالراجح هو خير سبيل  
 للوصول الى الحق المطلوب ، وأن العمل بالراجح هو السبيل الوحيد الى اختباره  
 وتمحيصه حتى نستبين بلخبرة ما هو أرجح منه ، وحتى يسلمنا الترقى في الترجيح  
 الى اليقين . ذلك ما يوحى به العقل ، وذلك ما وجد الانسان فيما مارس من  
 العلم . أما احتقار كل ما ليس بيقيني واطراحه : أما التصغير من شأن الراجح  
 بحجة أنه ليس بيقيني ، فذلك لا يكون إلا بمن لا يحسن ترجيحاً ولا استيقافاً ،  
 ومن يجهل كيف ينمو العلم في حاضره كما جهل كيف نشأ العلم ونما في ماضيه

القاعدة التي نريد أن نستسمح القاري، فنؤكدها عليه هنا قبل أن نختم هذا الكتاب هي قاعدة بسيطة جرى عليها العلم فكانت سر نموه وارتقائه، وعليها يجتهد أن يجري العقلاء فيما يحاولون من أمورهم: لا تنبذ شيئاً بيدك قبل أن تستبض عنه بخبر منه من جنسه، واستوثق من فضل العوض على ما بيدك قبل أن تنبذ هذا وتأخذ بذلك

هذه القاعدة البسيطة هي التي تمكن العلم بها من تجديد تراثه وتنميته، وهي القاعدة التي ينبغي أن يسير الشرق عليها فيحتفظ بقرائه الكثير القيم فلا يفتر منه إلا بقدر ما يحدده وينميه. ولا تنس أن قد كان للشرق ماضٍ باهر في العلم والأدب والدين والاجتماع هولنا تراث ينبغي تجديده، وأن هذا التراث فيه الحق اليقيني الذي نسي بتطاول العهد، وتجديد هذا يكون بالتنقيب عنه وإحيائه، وفيه ما هو بين الاحتمال واليقين، وتجديد هذا يكون باستعماله وارتقابه الفرص في تمحيصه والترقي به شيئاً فشيئاً إلى مرتبة اليقين. ثم لا تنس أن كل ما أسلمته إلينا أجيال العلماء من السلف إنما هو في مرتبة الرجحان على أقل تقدير

إن التجديد في الأدب كالتجديد في العلم لا يمكن إلا على أساس تعاون الحاضر والماضي. يبني العقل في حاضره على ما أسس العقل في ماضيه. فإن الحق وحدة قائمة لا يقوم جزء منها إلا على جزء. فلن يقوم حق جديد إلا على أساس من حق قديم. بل الحضور والماضي، والحديث والقديم، إن هي إلا ألوان يبدو بها الحق - أو الباطل - لمين الانسان، وما هي من لون الحق في شيء، وإنما هي من لون المنظار الذي ينظر منه الانسان. وإلا فلحقائق في نفسها متكافئة في الثبوت تكافؤ قطب سطح الكرة. غير أن حياة الفرد أقصر، وحقائق الكون أعظم وأكبر من أن يستوعب الفرد منها إلا جزءاً متضائلاً.

كما أن العين لا تحيط من الأرض في آن إلا بجزء من الأرض صغير. وقد يستطيع الجنس البشري إذا اتصلت به الحياة إلى الأبد أن يحيط من الحقائق بمقدار يزداد إلى ما لا نهاية من غير أن يستنفد الحقائق أو يشرف على أقصاها. ومما يكن من شروط تحقق هذا التقدم المطرد في استيعاب الحقائق فإن شرطاً أساسياً له أن تتجرد حركة العقل - عقل الفرد وعقل الجنس - تجرداً تاماً عن التذنب وإن الذي يحق الأعمار أعمار الأفراد والشعوب، هو التذنب بين غايتين، قُرب المدى بينهما لم يعد. فلو ظل البنود يضرب إلى سرمد الدهر ما قطع أكثر من ذلك القوس المحدود. ولو ظل الإنسان تتعارض جهوده وتتلافى أعماله، ينقض اليوم من غير دليل ما أبرم بالأمس، ويبرم غداً من غير دليل ما قضى اليوم، لظل كالبنود، يتحرك ولا يتقدم. وليس أعدى للفرد ولا للمجموع من قوم يزينون له هذا التذنب باسم التقدم، وهذا التعطيل باسم التجديد.



## فهرست الكتاب

صفحة

### اهداء الكتاب

مقدمة كاتب الشرق الأ كبير الأمير شكيب أرسلان :

- ١ (١) توطئة
- ٢ (٥) تقليد الأوربيين فيما ليس من علومهم
- ٣ (٧) غرائب بعض الأوربيين
- ٤ (١٥) الشعر الجاهلي والاسلام
- ٥ (١٦) لا مصلحة للاسلام في تفتية البحر ما سبقه
- ٦ (١٧) القرآن ملآن بذكر قبيلات السابقة وأخبارها
- ٧ ما يبدينا من الشعر الجاهلي خليق بعصره
- ٨ (٢١) للحكم العربي لا يعرف طريقة كم الاقوال وتقليد الاقلام
- ٩ (٢٤) هل لشركاء المؤرخون من سائر اللل في مؤامرة السكوت
- ١٠ (٢٦) من دانت تلك الحصة التي تولت كبر هذا التزوير العبقري ؟
- ١١ (٢٩) متى وقع هذا التظلم على السن الجاهليين ؟
- ١٢ (٣٠) الخفايا لا تكون تحت رحمة الشكوك
- ١٣ (٣٣) تدريس الايراد النطوية بسم التجديد
- ١٤ (٣٤) عمران الشرق الاجنالي
- ١٥ (٤٠) مادة الادب ، في الكلام العربي
- ١٦ (٤١) نسبة الانصال الى العديدين وللقرين والتكليف والنسبة
- ١٧ (٤٩) محاولة الفاء جهود ثلاثة عشر قرناً بضعة اسطر
- ١٨ (٥٧) مقدمة المؤلف

١ نظرة عامة : المحذوف من الكتاب

٢ اغفال أسباب الحذف

٣ للزيد في الكتاب

٤ نقد الكتاب الاول : دراسة الأدب في مصر

٥ أقوال صاحب الكتاب في معاصره :

صفحة	
٨	قوله في طريقة تدريسهم الأدب العربي
٩	قوله بعجزهم عن تدريس النحو
١١	« في أثرهم في التأليف
١٣	رأيه في أثرهم في التأديب
١٥	عنه أيام بالكرار
١٧	صاحب الكتاب وتدریس الادب في الجامعة
١٨	البحث وموضعه من الدراسة
٢٠	صاحب الكتاب والتجديد في الأدب
٢٢	الأدب : منشأ اسمه
٣١	الادب : تحديد معناه
٣٥	الأدب والثقافة
	تنقيف طالب الأدب عنده
٣٦	تنقيف طالب الادب في الجامعات
٣٩	آراء صاحب الكتاب في الاصلاح والتجديد
	اللاتينية واليونانية والأدب الغربي
٤١	« « « العربي
٤٣	العربية وبعض اللغات الشرقية والحديثة
٤٤	التقليد في الادب
٤٩	حرية الادب
٥٥	تاريخ الادب
٦٠	مكانة القوق في تاريخ الادب

صفحة	
٦٢	عمل الذوق في تاريخ الادب
٦٣	الذوق للكسب والذوق الشخصي
٦٥	موقف صاحب الكتاب من القوتين
٦٧	مقاييس التاريخ الادبي
٦٩	المقياس السياسي
٧٢	« العلمى
٧٤	« الادبي - رجع الى مسألة الذوق
٧٨	اضطراب موقف صاحب الكتاب ازاء الذوق
٨٥	الذوق والنقد الادبي
٨٨	النقد التاريخي
٩٢	صاحب الكتاب والبحث في تاريخ الادب
٩٤	متى يوجد تاريخ الآداب العربية
٩٩	نقد الكتاب الثانى :
٩٩	هل طريقته في البحث علمية ؟
٩٩	تمهيد
١٠٠	(١) موقف صاحب الكتاب تلقاء القديم :
	الشك
١٠٣	مبررات الشك عند صاحب الكتاب
١٠٥	المبران الاول والثاني



صفحة

١١٠ المبروان الثالث والرابع : صاحب الكتاب ومنهج ديكرت

١١٩ تطبيقه ماماه منهج ديكرت

١٢٢ التدوين الصحيح والبحث

١٣٠ معزة الشك المطلق في التأريخ

## ١٣٣ (٢) صاحب الكتاب والفرصة الجديدة: الحرس

١٣٥ ماهي النظرية في العلم ؟

١٣٨ النظرية العلمية والتاريخ

١٤١ هل ثبتَ صاحب الكتاب من الحقائق ؟

## ١٤٤ طريق صاحب الكتاب في الاريات

١٤٧ صاحب الكتاب والحياة الجاهلية

١٦١ الناحية القوية من الاستدلال :

الادب الجاهلي واللغة

١٦٤ نزوح القحطانيين شمالا قبل عصر ابراهيم

١٦٩ النقوش الجبيرة

١٧١ أدوار تاريخ اليمن القديم ملخصة عن المستشرقين

١٧٢ اتصال الجنوب بالشمال من قديم

١٧٤ رجع الى مسألة النقوش

١٧٥ البحث عن ماضي العربية القديم وكيف يكون

١٧٦ اليمن ميدان البحث عن قديم العربية العريق

صفحة	
الحجيرة والعريية	١٧٩
دلالة الامثلة التي ساقها :	١٨٢
الخلاف بين الحجيرة والعريية	
دلالة الخلاف	١٨٤
التشابه بين الحجيرة والعريية	١٨٦
هل لبثت عن الادب الجاهلي واللغة نتيجة ؟	١٨٧
الشعر الجاهلي والهجرات	١٨٩
تقل الشعر في قبائل عدنان	
الانساب وقبيلتها في الادب	١٩١
طريقته في تزييف الشعر الجاهلي عن طريق الهجرات	١٩٢
العريية ولغة قريش	٢٠٥
نقد بقیة الكتاب : نظرة اجمالية	٢١٢
١ - أسباب استحالة الشعر	٢١٤
عومبروس	٢١٦
تخریفه التاريخ	٢١٨
السياسة	٢١٩
الدين	٢٢٣
القصاص	٢٤١
أيام العرب	٢٤٨
الشعرية	٢٥٤

صفحة

٢٥٧ قلة تقدمه الاخبار

٢٦١ الرواية والرواة

٢٦٧ دین القدماء على صاحب الكتاب

## ٢ — الشعر والشعراء ٢٧٦

٢٧٩ شعراء اليمن

٢٨٤ شعر الانصار مرة أخرى

٢٨٥ للبادية العملية لقد الشعر عند صاحب الكتاب : الفقة

٢٨٧ العصبية

٢٨٩ مقولية صدور الكلام عن نسب اليهم

٢٩٢ التكلف والضعف

٢٩٧ السهولة واللين — شعر ربيعة

٣٠٣ شعر طرفة

٣٠٥ مقياسه المركب — شعر مضر

٣١٠ اغفاله العرض لما جمعه التقات كلفضليات وما اليها

٣١٢ قطعتان اثنتان : الاولى تناقضه في مسألة تغل الشعر

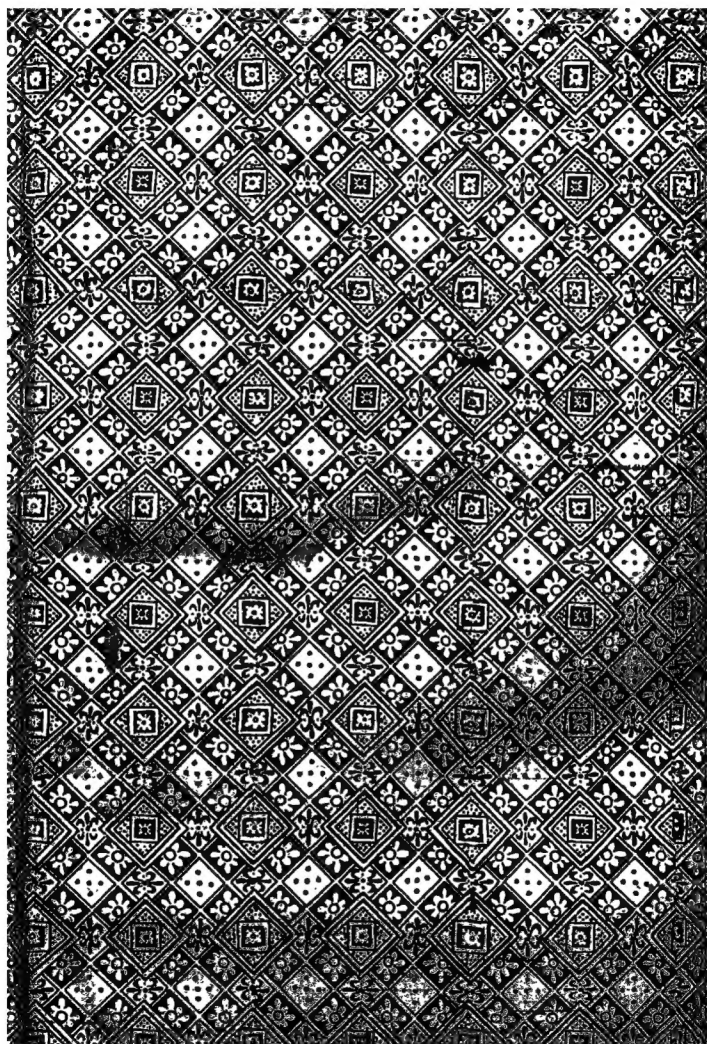
الثانية : رأيه في نوع الشعر العربي

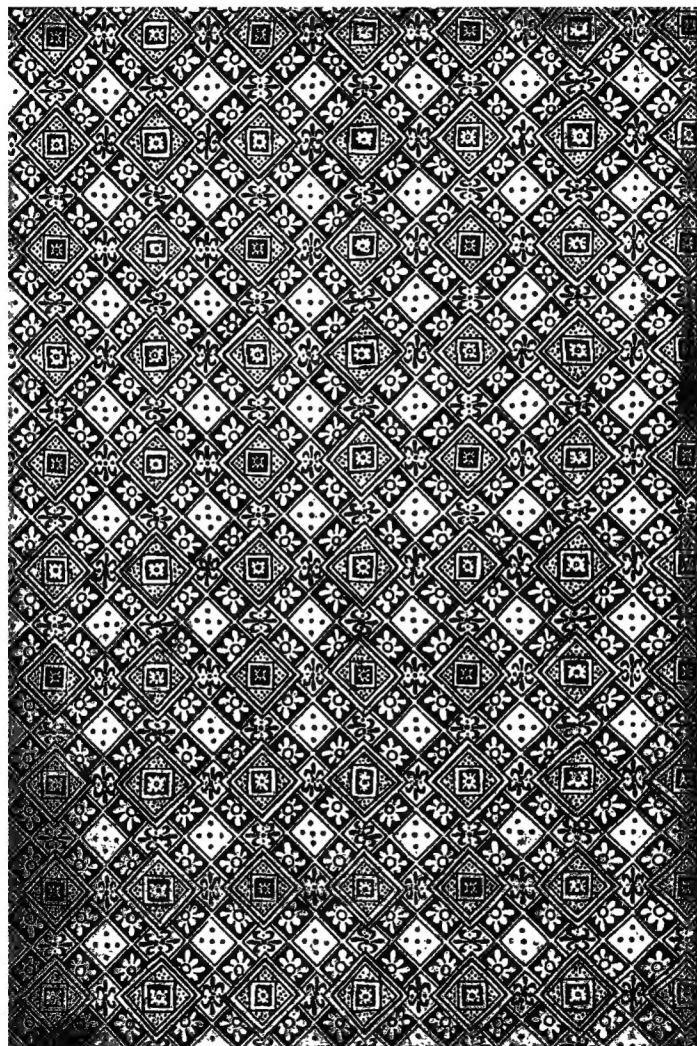
الخاتمة

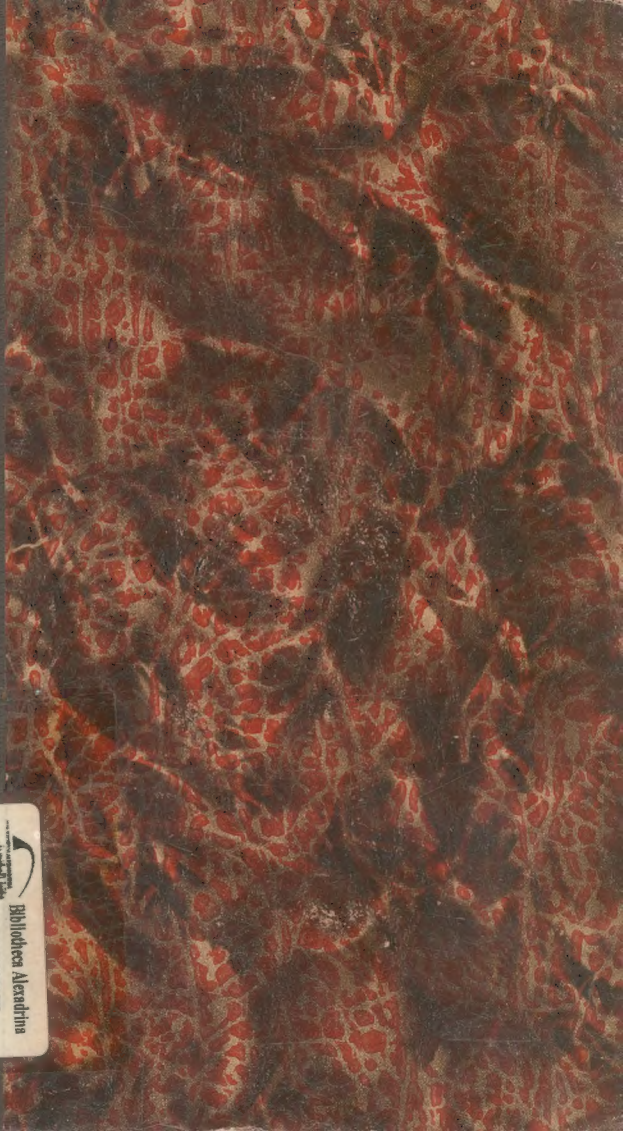
﴿ غلطات مطبعية وصوابها ﴾

صفحة	سطر	خطا	صواب
٨	الاخير	من المستشرقين	من المستشرقين
٣٧	١١	قل درجة الشرف الاصلية منها	نيل درجة الشرف في الاصلية - هبها
٣٧	١٢	الدرجة العالية	الدرجة الطائفة
٧٦	١٣	بخطته	بخطته
٧٧	١	اطلاهما	واطلاهما
٨٣	٢	انه كذلك لا يمكن	انه لا يمكن
١٠٦	٤	يُصل	يصل
١١٦	٢	لا أرى	لا أرى
١١٨	٢	هاش قبلها بقرنين	قبلها بقرون
١١٩	١٠	ينهما	ينها
١٥٠	٣	اخترت	اجترأت
٢٢٣	٢	من اسفل بن الخطيم	بن الخطيم
٢٢٧	٧	ولكنه يجد صعوبة	ولكنه لا يجد صعوبة
٢٤٩	٤	ويوم الفجار الآخر	وأيام الفجار الآخر
٢٥٢	٩	شعب جبة	جبة
٢٨٧	١٣	اتبع خزيمة	ابن خزيمة
٣٠٠	٣	تجلى	ينجلي
٣٠٥	١٤	بعد	يُمد
٣١٠	١٠ و ٩	مدينون ، مدينين	مدينين ، مدينون
٣١٢	١	التشتيت ، معقمة	التشتيت ، منظمة









Library of Alexandria



0243840